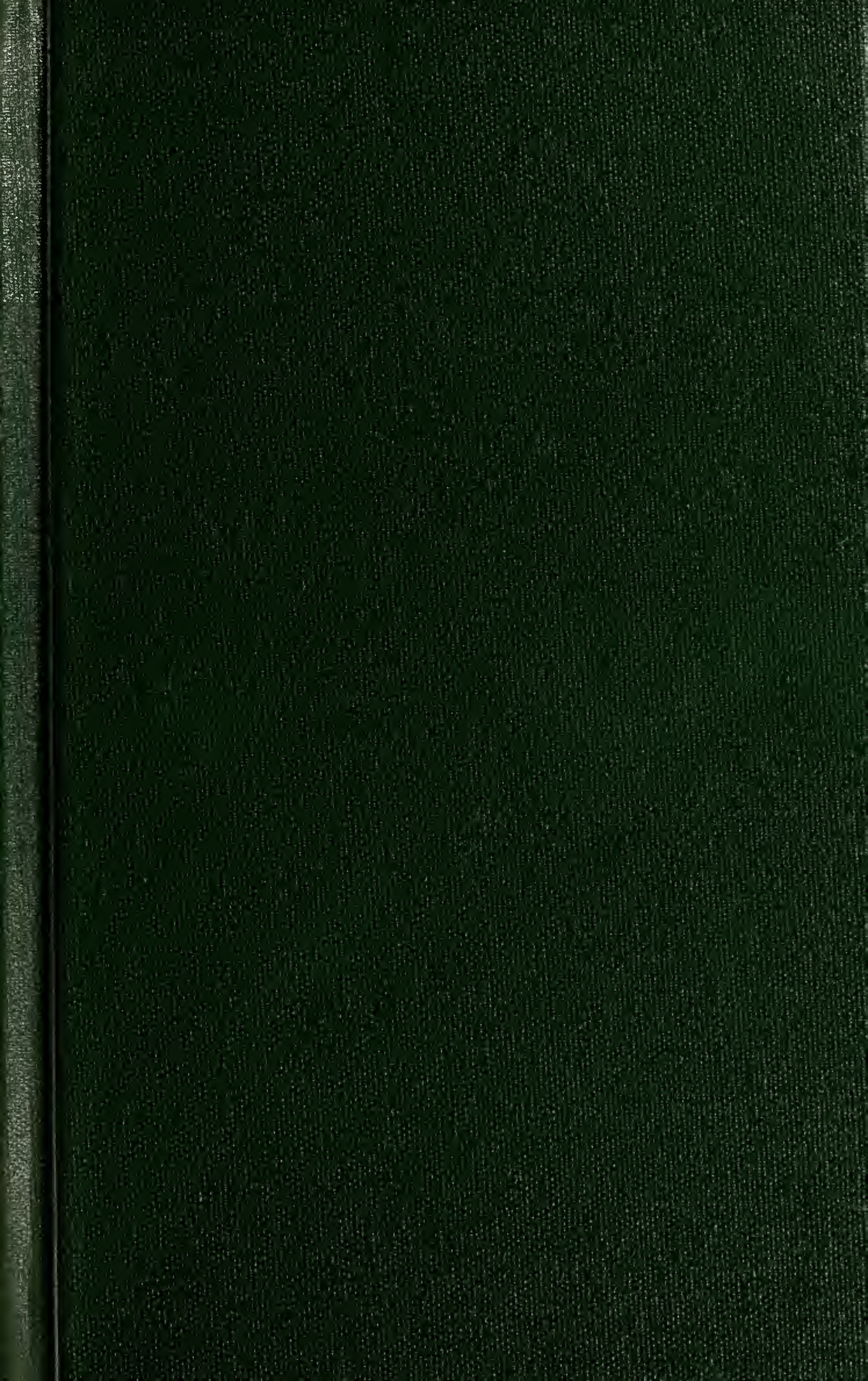
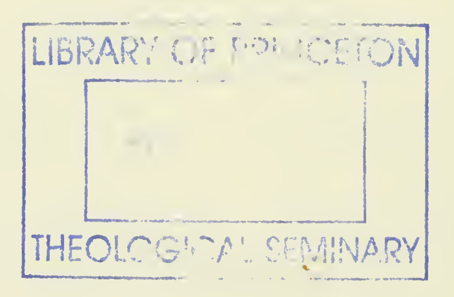
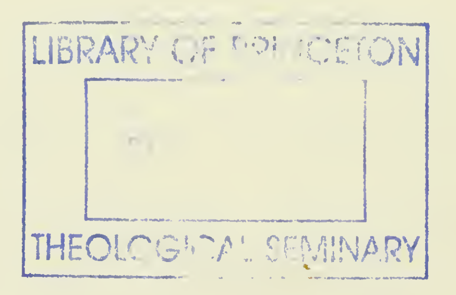
















DER
CHRISTLICHE GLAUBE
(DOGMATIK)



DER
CHRISTLICHE GLAUBE

(DOGMATIK)

DARGESTELLT VON

D. TH. HAERING
PROFESSOR IN TÜBINGEN



HERAUSGEGEBEN VOM CALWER VERLAGSVEREIN



CALW & STUTTGART
VERLAG DER VEREINSBUCHHANDLUNG
1906

Druck der Stuttgarter Vereins-Buchdruckerei.

Vorwort.

Die Literaturnachweise finden sich u. a. in Luthardts Kompendium und in den bekannten Hand- und Lehrbüchern der Dogmatik, in besonders sorgsamer Auswahl bei J. Kaftan. Die Hinweise auf meine Ethik mussten leider nach deren ersten Auflage gegeben werden, da die zweite erst nach der Dogmatik im Herbst dieses Jahres erscheinen wird.

Eingehender und fortlaufender Schriftbeweis hätte den Umfang des vorliegenden Buchs über die ihm gesteckten Grenzen hinausgeführt. Daher darf ich erwähnen, dass in demselben Verlag noch eine andere Glaubenslehre erschienen ist: Der christliche Glaube, dargestellt von D. Karl Hackenschmidt-Strassburg, 1902, welche bei naher innerer Verwandtschaft gerade durch reichliche Verwendung des biblischen Stoffs von der meinigen sich unterscheidet und sie dadurch ergänzt.

Bei der Rückschau, wozu das Vorwort auffordert, muss ich mir sagen, dass in dem Überblick über die Geschichte der Apologetik ein Wort von der »modernen Theologie des alten Glaubens« und der »modernen positiven Theologie« vermisst werden kann. Ich möchte daher wenigstens hier auf Fr. Traubs Abhandlungen in der Monatsschrift für Pastoraltheologie 1906, Heft 4—6 hinweisen. Sodann würde ich die Ausführungen über das Selbstbewusstsein Jesu gerne noch ausdrücklicher mit dem augenblicklich so viel verhandelten »Messianismus« (vgl. z. B. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede 1906) auseinandergesetzt haben: doch wird meine Grundauffassung deutlich hervortreten.

Trotz aller Bemühung ist der Text nicht völlig fehlerfrei; ich notiere wenigstens den sinnstörenden S. 432 Z. 3 v. u. »der« statt »den«.

Alle zu nennen, denen ich tiefen Dank schulde, ist mir nicht möglich. Dass ihrer sehr viele und dass sie sehr verschiedenartig sind, wird, hoffe ich, das Buch selbst bezeugen. Es ist mir aber die Aussprache dieses Dankes umsomehr Bedürfnis, als ich Namen nur in seltenen Fällen, die noch Lebender fast nie, genannt habe. Mit meinem Freunde Max Reischle, zuletzt Professor in Halle, durfte ich seit 25 Jahren in ununterbrochener engster theologischer Gemeinschaft stehen, worauf auch er selbst im Vorwort zu seiner Christlichen Glaubenslehre in Leitsätzen (2. Aufl. Halle 1902) hinweist. Nun dieser Theologe, nach unsrem menschlichen Ermessen viel zu früh, uns entrissen worden, ist es mir wehmütig empfundene Pflicht, bei der Herausgabe dieses Buches den innigsten Dank zu bekunden für alles, was ich von ihm gelernt, was ich an ihm gehabt habe.

Tübingen, 25. Juni 1906.

Th. Haering.



Einleitung.

Die Glaubenslehre oder Dogmatik, d. h. die wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens begegnet einem eigenartigen **Misstrauen,** und es ist nützlich, diese Tatsache und ihren Grund sich sofort deutlich zu machen. Jede Wissenschaft beginnt mit ihrem Begriff, sagt, was sie will, und zu diesem Zweck ordnet sie sich in das Ganze des Wissens ein, bezeichnet ihre besondere Stelle in ihm. Dieser Anfang macht an und für sich in der Wissenschaft vom christlichen Glauben keine grössere Schwierigkeit als in andern Wissenschaften. Trotzdem werden schon ihre einleitenden Begriffsbestimmungen weithin mit Misstrauen aufgenommen, während sie dort oft ohne jede Begründung vorausgesetzt werden.

Auf den Namen unserer Wissenschaft kommt es dabei zunächst nicht an. Doch leuchtet der Grund jenes Misstrauens am schnellsten ein, wenn man von dem Wort Dogmatik ausgeht. Dogmatik ist die zusammenhängende, einheitliche Darstellung der Dogmen. Dogma heisst ursprünglich sowohl eine Meinung als eine Verordnung, also etwas von der Erkenntnis oder vom Willen Festgesetztes, das sich an die Erkenntnis oder den Willen anderer wendet. Dann tritt der Ton eben darauf, dass es sich um etwas Festgesetztes handelt, aber natürlich um etwas aus guten Gründen Festgesetztes, also Feststehendes, allgemein Anerkanntes, und Dogmen heissen vornehmlich die in den griechischen Philosophenschulen geltenden Haupt- und Grundsätze des Denkens wie des Handelns, im kirchlichen Sprachgebrauch die in der christlichen Kirche gültigen Heilswahrheiten. Dieser Anspruch auf Wahrheit ist der ent-

scheidende Punkt, dies der tiefste Grund, warum schon die ersten Schritte in der Dogmatik ein so weitverbreitetes Misstrauen begleitet, das alles Weiterschreiten hemmt. Dadurch ist aber auch klar, dass dieses Misstrauen zwar gegenüber dem Wort Dogma und Dogmatik besonders lebhaft sich regt, aber grundsätzlich ebenso vorhanden ist, wenn man von Glaubenslehre oder wissenschaftlicher Darstellung des christlichen Glaubens redet: das Misstrauen nämlich gegen seine Wahrheit. Daher ist es auch für diesen entscheidenden Punkt einerlei, ob man an das alte Dogma denkt, etwa diesen Begriff überhaupt einschränkt auf die mit Hilfe der alten Philosophie gebildeten christlichen Glaubenssätze, oder ob man ein neues Dogma fordert oder für undogmatisches Christentum eintritt: so wichtig diese Unterschiede an ihrem Orte sind, hier kommen sie nicht in Betracht, denn wahr will das alte und das neue Dogma und das undogmatische Christentum sein; sonst ist es ja nicht der Mühe wert, davon zu reden.

Zu demselben Ergebnis gelangt man, wenn man die Dogmatik oder Glaubenslehre einordnet in den grösseren Bezirk der Theologie als der Wissenschaft vom Christentum und diese selbst in das Ganze alles Wissens. Die Dogmatik bildet mit der Ethik, mit andern Worten die Darstellung des christlichen Glaubens mit der des christlichen Lebens (davon später Genaueres!) die systematische Theologie; von ihr unterscheidet man die geschichtliche (Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte) und die praktische. Die geschichtliche ist zunächst unanfechtbar, denn ob das in ihr dargestellte christliche Glauben und Leben für uns gelte oder aber möglicherweise eine zwar höchst wirkungsvolle, aber nun überwundene geschichtliche Tatsache sei, das hat nicht die geschichtliche Theologie zu entscheiden. Dagegen die systematische hat es gerade mit dieser Frage nach der Wahrheit zu tun, und je nachdem sie entschieden wird, muss man sich zur praktischen Theologie, zur Lehre von der Anwendung und Aneignung der anerkannten Wahrheit stellen; etwas als unwahr Durchschautes könnte man ja höchstens aus Gründen der Zweckmässigkeit noch eine Weile in der Praxis festhalten; und dann fiele freilich mit der Zeit selbst die historische Theologie der allgemeinen Religionsgeschichte anheim. Also auch der Begriff der Theologie überhaupt ist aus dem-

selben Grunde wie der der Dogmatik vielen verdächtig, nicht aber weil an und für sich jene Einteilung schwierig oder bedenklich wäre. Ebensowenig hängt das Misstrauen, wie man oft behauptet, etwa daran, dass man die Theologie bei ihrer Einordnung in das Ganze alles Wissens als eine positive Wissenschaft bezeichnet, d. h. als eine solche, die notwendige Bestandteile des Wissens zu einem praktischen Zweck verbindet; denn positive Wissenschaft in diesem Sinn ist zweifellos die Medizin, welche die verschiedenen Naturwissenschaften und Teile der Psychologie in den Dienst des kranken Menschen stellt, oder die Rechtswissenschaft, die bestimmte Teile der Geisteswissenschaften für den Bestand des Staates verwertet. Niemand, solange es einen kranken Menschen gibt, bezweifelt das Recht der Medizin, solange es einen Staat gibt, das der Jurisprudenz. Aber das Recht der Kirche ist vielen zweifelhaft, darum das Recht einer der Kirche dienenden Wissenschaft; und das Recht der Kirche ist ihnen zweifelhaft, weil sie die Wahrheit der von ihr vertretenen Religion bezweifeln.

Wissenschaft des Glaubens, sagen sie, sei ein Widerspruch in sich selbst; Glauben und Wissen schliessen sich ihrem Wesen nach aus. Nicht als ob es unmöglich wäre, formell unanfechtbare Begriffe von den Gegenständen des Glaubens zu bilden und diese Begriffe in formell richtigen Urteilen zu verbinden; ist doch z. B. die mittelalterliche Scholastik ein unvergängliches Denkmal derartiger Dogmatik. Aber nicht allein, heisst es, verkennen solche Aussagen über das religiöse Erleben dieses in seinem innersten Wesen, sondern das sei die Frage, ob solchen Begriffen und Urteilen überhaupt eine Wirklichkeit entspreche; und diese Frage ist nach der Meinung Unzähliger zu verneinen. Dazu komme, dass die christliche Glaubenslehre nicht nur überhaupt wahre Sätze über Gott und sein Verhältnis zu uns aufstellen wolle, über eine wirklicher Gewissheit unzugängliche Welt, sondern sie behaupte darüber die unüberbietbare, schlechthin vollkommene Wahrheit zu besitzen. Über jenen allgemeinen Anspruch liesse sich etwa noch verhandeln, aber dieser besondere sei von vornherein von ernster Erwägung ausgeschlossen; denn alle Wissenschaft bewege sich in der Annäherung an die Wahrheit, suche die Wahrheit, die Wahrheit besitzen wollen, sei offen-

kundig und selbstverständlich ein widersinniger Anspruch, ja wohl im Grunde ein unwahrhaftiger. Auch helfe es natürlich gar nichts, wenn die Dogmatik die Gültigkeit ihrer Sätze auf Offenbarung zurückführe, das sei nur ein verbrämtes Zugeständnis, wie schlecht es mit ihrer Begründung bestellt sei. Und finden nicht diese Gegner der Wissenschaft vom christlichen Glauben für eine Strecke des Wegs Bundesgenossen bei manchen überzeugtesten Anhängern des Glaubens? An der Wirklichkeit ihrer Glaubenswelt zweifeln sie nicht im geringsten, aber etwas so ganz anderes als die Welt des Wissens sei die Welt des Glaubens, dass jede wissenschaftliche Erfassung sie in ihrer Überweltlichkeit gefährde, in ihrer Reinheit trübe, in ihrer göttlichen Gewissheit erschüttere. Alle Glaubenslehre töte den Glauben, ihre Begriffe seien getrocknete Blumen, versteinertes Leben, eine Zwangsjacke für den heiligen Geist der Freiheit. In mannigfaltiger Abstufung kann sich diese Feindschaft gegen alle Wissenschaft vom Glauben äussern; macht man im kirchlichen Leben damit vollen Ernst, so fordert man statt theologisch gebildeter Geistlicher die Laienpredigt.

Dieses Misstrauen gegen die Glaubenslehre würde aber in seiner ganzen Bedeutung nicht so deutlich, als es der Eintritt in ein derart beargwohntes Gebiet fordert, wenn wir nicht genauer fragten, in welchem Sinn und in welchem Umfang es sich geltend macht. Nicht zunächst und nicht zumeist in der Form klarer Erkenntnis. Die Unwissenheit in bezug auf die Gegenstände der Dogmatik und die Zuversicht im Aburteilen über sie ist oft gleich gross. Und es entspricht nur den Tatsachen, wenn wir hinzufügen: die Unwissenheit über das Wesen des Wissens ist oft nicht minder gross. Wir mussten schon bisher und müssen noch oft später die Worte Glauben und Wissen gebrauchen. Die Zusammenstellung dieser Worte enthält keineswegs nur das grosse, für die ganze Dogmatik entscheidende Problem, wie sich beide Grössen verhalten, sondern diese Begriffe auch nur deutlich zu machen, ist ein ungeheures Problem. Man kann vernünftigerweise über ihr Verhältnis nicht urteilen, wenn man nicht zum mindesten in den einen derselben eine genaue Einsicht hat; es ist aber eine häufig kaum gerügte Gewohnheit, im Namen des Wissens, wie wir uns

eben vergegenwärtigt, den Glauben zu verurteilen, ohne dass man irgend einen klaren Begriff vom Wissen zu haben sich verpflichtet fühlte. In der Tat enthält er selbst die grössten Schwierigkeiten; nur sollte man sich ihrer wenigstens bewusst sein. Wir erinnern also im Vorbeigehen uns selbst, wie unsre Gegner an die Einteilung der Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften, wenn man von der zunächst jedenfalls sich darbietenden Verschiedenheit des Gegenstandes ausgeht (womit natürlich über die etwaige Einheit in einer letzten Überzeugung, die alle Natur auf den Geist oder allen Geist auf die Natur zurückführt, noch nichts ausgemacht ist). Dann an die viel wichtigere Unterscheidung der Wissenschaften unter dem Gesichtspunkt, ob sie nur Tatsachen oder irgendwie Normen aufstellen; welch verschiedenen Sinn der Allgemeinbegriff der Normwissenschaft in Logik, Ästhetik, Ethik hat; wie verschiedenartig die Giltigkeit solcher Normen in den betreffenden Wissenschaften ist, wie unabhängig von subjektiver Entscheidung in der Logik, wie abhängig, aber verschieden abhängig von ihr in Ästhetik und Ethik; wie verschieden endlich das Verhältnis der Normwissenschaften zu den Tatsachen selbst und wie eigenartig gerade in der Religion dieses Verhältnis ist (Gott die wertvollste Wirklichkeit). An all das muss jedenfalls erinnert werden, wenn man jene schnellfertigen Sätze über den Gegensatz von Glauben und Wissen auf ihr Recht prüfen will. Und man muss ganz unabhängig von der eigenen Stellung zum christlichen Glauben, im Blick auf jene von den Gegnern oft gar nicht beachtete Grundfrage, wie es denn eigentlich um das Wesen des Wissens und des Glaubens und daher um ihr Verhältnis bestellt sei, urteilen: die Gegnerschaft tritt weithin nicht in der Form klarer Erkenntnis, sondern als eine ablehnend unfreundliche Stimmung auf. Darin liegt, was den Umfang betrifft, die weite Verbreitung; Stimmung steckt an weit über den Kreis hinaus, in dem bewusste Gründe vorhanden sind. Jüngst war zu lesen: Der christliche Glaube ist für die Prediger, für Witwen (früher wenigstens allgemeiner: für die Frauen) und für Kinder. Oder: er ist Lebensinhalt für die Theologen; für die übrigen Menschen eine Feiertagsangelegenheit und für die, welche keine Kirche mehr besuchen, gar nicht mehr oder nur als Gegenstand unfruchtbarer Spekulation und noch

unfruchtbareren Zanks vorhanden. Der Art nach ist jene Abneigung keineswegs überall bewusste Gegnerschaft, ein entschiedenes Nein, so wie etwa einst in der Aufklärungszeit der englische Bischof Butler von den Gebildeten seiner Zeit sagen konnte, das Christentum gelte ihnen als eine Fiktion, als eine nicht mehr der Untersuchung bedürftige Sache; sondern als Stimmung ist jener Verdacht unbestimmt. So unbestimmt wie sein geistiger Gesamtboden, das **moderne Bewusstsein.**

Als um die Jahrhundertwende angesehene Zeitungen eine Umfrage hielten, was etwa die wichtigste Errungenschaft des zu Ende gehenden sei, erhielten sie von bekannten Wortführern des modernen Bewusstseins die merkwürdigsten Antworten: Elektrizität, Kolonisation, Sozialismus, Frauenbewegung, höchstgesteigerter Individualismus, Spiritismus und Theosophie, Herrschaft des Kausalgesetzes in Natur und Geschichte, Entwicklungsgedanke, Wirklichkeitssinn, allgemeine Reizsamkeit; dem modernen Geist keineswegs unfreundlich Gesinnte betonten noch besonders die weitverbreitete Neigung, irgend einen zufälligen Lieblingsgedanken, wäre es auch nur den Kampf gegen die Fleischnahrung zur Weltanschauung aufzubauschen, und die weitverbreitete Unkenntnis der einfachsten Bedingungen, wie in Wirklichkeit Weltansicht entsteht, eine Unkenntnis, die z. B. in der Frage sich äusserte, ob das und das Schriftstellerpaar nun bald seine neue Weltansicht fertig gemacht habe. Die Preisaufgabe, das alles zusammenzuschauen, wird erst die rückwärts blickende Geschichtsbetrachtung lösen. Wir Lebenden können uns jedenfalls nicht verhehlen, welch ungeheure Gegensätze das gefällige Wort modernes Bewusstsein in sich schliesst; ja manchmal scheint es eine bestimmte Grösse nur in der Verneinung, im Zerbrechen der alten Tafeln, und in der Weissagung eines ungeheuren Neuen, letzteres bald mehr in der Form müder Tatlosigkeit, bald mehr in der Form fieberhafter Geschäftigkeit, beidemal so, dass dem Versprechen die Erfüllung fehlt. Dennoch ist es nötig und möglich, nach der Grundstimmung dieses vielstimmigen und verschieden gestimmten modernen Bewusstseins zu fragen. Ist es nicht Bewusstsein von der unermesslichen Fülle des Lebens in der gegebenen Welt, die dem seiner Kraft innegewordenen, die Natur und Geschichte mit neuen feinsinnigen Methoden beherrschenden Menschengeist immer

breiter und tiefer sich erschliesst, mithin ein unermessliches Selbstbewusstsein des menschlichen Geistes in seiner Einheit mit der unermesslichen Welt? So aber, dass dieses unendlich reiche Selbst- und Weltbewusstsein mehr oder weniger deutlich ein völlig auf sich selbst gestelltes ist: die Welt Inbegriff schlechthin bestimmter, gesetzmässig wirksamer, aber im »natürlichen« wie »geistigen« Leben unermesslicher Entwicklung fähiger Kräfte, das geistige Selbst Schöpfer wie Geschöpf dieser Welt; beide in ihrer Einheit sich selbst genug, eines Gottes im Unterschied von Welt und Menschengeist nicht bedürftig; die Welt Gott, der Menschengeist König wie Untertan dieser Welt, Prophet und Priester dieses Gottes und darin selbst Gott (»Monismus«). Das grosse Losungswort dieses Bewusstseins aber, ebensowohl sein Ertrag als wiederum Grund seiner Steigerung, ist der Entwicklungsbegriff, ebenso reich an unleugbaren Erfolgen als geschickt, letzte Rätsel zu verhüllen, und Ausdruck für gleich unbegrenzten Optimismus wie Pessimismus, für höchst gespanntes Selbstgefühl wie für tonlose Resignation. Und beachten wir: es ist wesentlich eine ästhetische Stimmung, in der solches moderne Bewusstsein seine Wirklichkeit hat und haben kann. In seiner Verknüpfung widerstreitender Elemente, für den klaren Gedanken vielfach unfassbar, wird es weniger als Wahrheit anerkannt denn als Empfindung einer über alle Gegensätze übergreifenden Harmonie erlebt. Daher der Zauber des Bekenntnisses zum »Monismus«. Ihn zu definieren wären die wenigsten seiner Verehrer im Stande, aber er ist für sie mehr, das Notenzeichen für ihre Stimmung; und nicht zufällig ist die Kunst der Musik die am weitesten verbreitete und am höchsten geschätzte. (Vgl. Ethik S. 39. 60.)

Auch diese kurzen Striche werden genügen, um jene weitverbreitete Abneigung gegen den christlichen Glauben verständlich zu machen; und ebenso die Tatsache, dass sie eine sehr mannigfaltige ist. Aufs Grosse und Ganze gesehen wird man nun sagen müssen, dass die Zahl der entschlossen Ablehnenden noch vor einigen Jahren grösser war als heute. Z. B. das bekannte Entweder — Oder, mit dem man gerne die Anhänger des christlichen Glaubens unwirksam zu machen suchte, dass sie schwache Köpfe oder Heuchler seien, findet weniger Zustimmung. Es ist schon zu plump für die

grössere Feinfühligkeit des Urteils. Ja eine Reihe hervorragender Schriftsteller stellt das religiöse Problem in den Mittelpunkt und findet zum Teil vor andern Beachtung: eines Ibsen schonungslose Kritik an der Sattheit, welche die »Wir« des »Alten und Neuen Glaubens« kennzeichnet; die und jene Gestalt eines »Gottsuchers«, mag er nur suchen oder in einem Evangelium wie dem Tolstois seinen Frieden finden. Dazu kommt, auch wo man sich nicht ernsthaft um solche ernsten Erscheinungen kümmert, das im Stillen weitverbreitete Gefühl, dass bis jetzt für keine mit hohen Worten gepriesene neue Weltanschauung, deren unzählige auf den Markt gebracht werden, eine zuverlässige, überzeugte Gemeinde gewonnen, dass »der Mensch der Erfüllung, der die tiefe Sehnsucht der Zeit nach materieller und idealer Vervollkommnung zu verwirklichen vermag, der neue Mensch, welcher der Gott und Künstler seiner Welt ist,« noch nicht geboren sei; dass das Bild dieses neuen Menschen überhaupt mehr ein Schmuck für die erhöhten Feierstunden Auserwählter als eine Kraft für den harten Lebenskampf der Unzähligen sei. Überhaupt aber beginnt der Mut zum Kampf um die Weltanschauung zu erlahmen und die Sehnsucht nach einem stillen Frieden der Überzeugung zu wachsen. Man hat es zu oft an sich und anderen erlebt, dass ohne solchen Frieden auch einem bedeutenden Wirken Tiefe und Freude mangelt, und dass die zahlreicheren Unbedeutenden alles Haltes entbehren. Wie sehr aber z. B. Erfolge des Buddhismus mitten in der abendländischen Gesellschaft, ja selbst des Spiritismus von ihren Anhängern gepriesen werden mögen, im ganzen wird das Selbstvertrauen des modernen Menschen dadurch wenigstens insgeheim mehr verwirrt als gestärkt. Und nun lassen sich auch unmittelbare Gegenwirkungen des alten Glaubens nicht übersehen. Die unerhörte Herrschaft der römischen Kirche wird ein zudringliches Problem, und die verachteten evangelischen Kirchen erzwingen schon durch ihre Liebeswerke Beachtung, und ihre Wurzel im Glauben lässt sich auf die Dauer kaum verkennen. Auch auf die Stellung einzelner anerkannter Grössen zum Christentum darf in diesem Zusammenhang hingewiesen werden, ihren Glauben als zufällige Seltsamkeit in ihrem Charakterbild zu fassen gelingt doch nur den Oberflächlichsten. Aber auch oberflächlich, ja eine verhängnisvolle Täuschung wäre es trotz alledem, wenn umgekehrt von unserer Gegen-

wart eine lebendige Zuwendung zum christlichen Glauben behauptet würde. Unsere Zeit mag in vielen Beziehungen für die religiöse Frage wieder zugänglicher sein. In manchen Fällen mag jene skeptische Unterströmung selbst auf das bestimmt Christliche wieder aufmerksam machen, und Schriften wie über die »Wunder des Unglaubens« eine willigere Aufnahme bereiten, als es noch vor kurzem möglich schien. In anderer Weise bedeutet die Verbreitung religiöser Volksbücher und Lebensfragen zweifellos eine steigende Welle des religiösen Interesses. Allein solche und andere in ihrer Art wichtige Beobachtungen heben nicht auf, was eben über die Grundstimmung des modernen Bewusstseins gesagt wurde. In den allerweitesten Kreisen ist man jedenfalls darüber einig, dass der christliche Glaube von den grössten Schwierigkeiten gedrückt werde, und man wird es weithin immer mehr, zum Teil gerade durch Verbreitung jener Schriften, deren Urheber die gegenteilige Absicht beseelt, den Glauben zu erleichtern. Ja dieses Wort »Schwierigkeiten« ist ein Lieblingswort des Augenblicks; es beherrscht den flüchtigen Austausch, wie die vertraute Zwiesprache über religiöse Dinge, ist dem Oberflächlichsten und dem Ernstesten geläufig. Und dieses Lieblingswort ist vielleicht besonders bezeichnend für unsere Gegenwart; denn es ist unbestimmt, bescheiden, und doch im entscheidenden Punkt entschieden. Der moderne Mensch lernt alles mögliche kennen in Natur und Geschichte, alles mögliche in seinem eigenartigen Recht verstehen und verzeihen; aber eben damit sind ihm feste Massstäbe nicht nur abhanden gekommen, vielmehr sogar im Innersten verdächtig geworden. Zumal die sittlichen Massstäbe, die Beugung vor einem unbedingten »du sollst«, das persönliche Verantwortlichkeitsgefühl im strengsten Sinne des Worts, namentlich auf dem im engeren Wortverstand sittlichen Gebiet. Und so ist denn jene Stimmung der Diesseitigkeit, des Sichbeschränkens auf die schrankenlose Welt, weithin gerade stark genug, um gemeinsam den christlichen Glauben abzulehnen, mag die eigene Stellung noch so schwankend, widerspruchsvoll, unbefriedigend sein. Darin ist die Unsicherheit sicher, die Ungewissheit gewiss, wenn auch oft in vorsichtig zurückhaltender Form. Nicht selten macht sie sich auch dann etwa in Fragen wie diesen geltend: was denn das Christentum in den langen Jahrhunderten seines

Bestehens geleistet, ja ob es wirklich für alle, nicht bloss eigentümlich religiös veranlagte Menschen da sei, weit über der für die Mehrzahl erreichbaren Höhenlage sich halte, ob daher nicht auch seine Vertretung, vollends im Beruf des Geistlichen, ein sinnloses »Opfer« sei, das man für eine so zweifelhafte Sache niemand zumuten könne? Nächstliegende Antworten, wie, dass das Evangelium selbst sich auf einen Kampf ohnegleichen gefasst mache und doch die Welt beanspruche, und dass es die Perle sein wolle, für welche die anderen hingegeben werden sollen, machen wenig Eindruck: eine solche Grösse mutet allzu fremd an.

Erwägen wir diese ganze Stimmung für unsere besondere Aufgabe, so kommen wir zu dem Punkte zurück, von dem wir ausgingen: eine Wissenschaft vom christlichen Glauben sei ein Widerspruch in sich selbst. Selbst wenn das moderne Bewusstsein, noch nicht in Selbstvergötterung seine Grenzen vergessend, den Gedanken Gottes als grosses Geheimnis bestehen lässt, eine allgemein gültige, wie immer zustande kommende, Gotteserkenntnis, vollends eine unüberbietbare gilt ihm weithin als das Unvernünftigste des Unvernünftigen, und es ist ein Fehler, ja eine Schuld, wenn die Vertreterin des Glaubens, die christliche Kirche, die Allgemeinheit und Grösse dieser Gegnerschaft sich nicht ganz und voll zum Bewusstsein bringt. In ihrer eigenen Mitte kann sie des Gegners Kraft erproben, auch schon eben an der Schätzung, die der historischen im Vergleich mit der systematischen Theologie zuteil wird.

Diese ganze Erwägung wird deutlicher durch den ausdrücklichen Hinweis darauf, dass sie lediglich auf die moderne Stimmung gegenüber der bewussten Vertretung des christlichen Glaubens sich bezieht; keineswegs etwa auf die Frage, ob es in der heutigen Welt weniger überzeugte Anhänger des christlichen Glaubens gebe als einst. Diese Frage entzieht sich einer Antwort, gerade für die christliche Gemeinde, denn sie glaubt, dass das Evangelium nie ohne Glauben bleibt, und darf oft erstaunt sehen, wie es ihn gerade da wirkt, wo am wenigsten Hoffnung schien, auch bei allermodernsten Menschen; und umgekehrt ist sie überzeugt, dass in den Zeiten, da der christliche Glaube eine im grossen ganzen unangefochtene Macht war, keineswegs alle persönlichen Glauben hatten. Der persönliche Glaube lässt sich

glücklicherweise weder für die Vergangenheit noch für die Gegenwart von der Statistik fassen. Ja die Gemeinde wird aus dem Glauben heraus das Urteil fällen müssen, dass die weitverbreitete un- und widerchristliche Stimmung ein segensreiches Mittel werden soll, den persönlichen Charakter des Glaubens möglichst vielen zum Bewusstsein zu bringen und sie dahin zu führen, dass sie mit Gott Ernst machen, damit er aufhöre, für sie nur ein Wort zu sein, und die wesenhafteste Wirklichkeit für sie werde. Es gibt in der Tat einen »Glauben«, über dessen Schwinden der Glaube sich freuen muss, selbst wenn er zugleich mit tiefstem Schmerz gewahr wird, dass mancher wohltätige Nebenerfolg, namentlich auf dem Gebiet der Sitte und öffentlichen Ordnung mit ihm schwindet, und unzählige Haltlose zunächst rettungslos mitgerissen werden. Der Glaube nur in der Gesamtheit, nur der Spur nach (die »fides implicita« auch in der evangelischen Kirche) schwindet, es kann sich je länger je mehr nur der persönliche halten; aber hat es je einen anderen gegeben, der den Namen verdiente? Darum ist auch vieles nicht Unglaube, was vielen so erscheint, sondern vielleicht im entscheidenden Urteil Gottes wertvoller, als was wie Glaube aussieht. Doch nicht davon ist hier die Rede, sondern von dem tatsächlichen Verhältnis der herrschenden Stimmung zum christlichen Glauben, und davon muss die christliche Gemeinde und ihre Theologie eine möglichst genaue Erkenntnis haben, weil sie auf eine nicht verstandene Zeit nicht wirken kann. Und sie versteht die Zeit nicht, wenn sie sich einbildet, dass der christliche Gottesglaube im grossen und ganzen doch »noch« gemeinsame Voraussetzung wie in vergangenen Jahrhunderten sei; ja diese Einbildung ist merkwürdigerweise gerade oft bei solchen vorhanden, die zugleich den Unglauben der Gegenwart nicht schwarz genug malen können. Wollte man aber, wie es oft gleichfalls von denselben Leuten geschieht, sagen, im Grunde sei die Stimmung der »Welt« gegen den christlichen Glauben immer die gleiche gewesen, so ist das nur ein weiteres Zeichen, wie stumpf und träge der Blick solcher Beobachter ist. Gewiss, die einzelnen Gegner mögen sogar bewusster und entschiedener gewesen sein, aber eben die Gesamtstimmung war nicht die oben gezeichnete nach Umfang und Tiefe.

Fragt man nun, ob und inwieweit die **Glaubenslehre** dieser **Stimmung entgegenkommen** dürfe, so ist es schon im voraus, auch noch von allem Beweis abgesehen, für die christliche Gemeinde zweifellos, dass sie, ohne sich selbst aufzugeben, grundsätzlich den so anstössigen Anspruch nicht aufgeben darf, weil es sich hierbei nicht um die Lebensfrage der systematischen Theologie als Wissenschaft, sondern um die Lebensfrage des christlichen Glaubens handelt. Die Christenheit glaubt sich im Besitz der Heilswahrheit von Gott auf Grund der Selbstkundgebung Gottes; wenn sie diesen Glauben an die Wahrheit umsetzte in eine mögliche Meinung über Gott, um bei dem modernen Bewusstsein nicht mehr anzustossen, so käme sie sich vor wie ein Diamantschleifer, der den edlen Stein solange bearbeitet, bis er nicht mehr vorhanden ist. Im Gegenteil wird die christliche Gemeinde aus der Zerfahrenheit und Haltlosigkeit ihrer Gegner in Fragen persönlicher Überzeugung neuen Antrieb schöpfen, das Kleinod der ihr gewissen Wahrheit festzuhalten, vielmehr mit neuer Zuversicht leuchten zu lassen, da sie sich sagen darf, dass jene unversöhnlichen Gegensätze und widersprechenden Ansprüche des modernen Bewusstseins den Wert des unverkürzten Evangeliums nur um so deutlicher gemacht haben: in der unermesslich gewordenen Welt sind wir Heutigen nur um so deutlicher unermesslich arm ohne den lebendigen Gott. Also um ein Aufgeben jenes anstössigen Anspruchs, die Wahrheit von Gott zu besitzen, kann es sich nicht handeln. Eher verständlich ist es, wenn Stimmen in der Gemeinde nicht verstummen wollen, dass wir auf alles Wissen vom Glauben verzichten sollen (S. 10). Allein, wie tiefsinnig auch die Gläubigen die Eigenart des Glaubens preisen mögen, der alles Wissen weit übersteige, so können sie doch auf die Dauer des Wissens wenigstens nicht zu dem Zweck entraten, dass sie das Recht ihrer Gleichgültigkeit gegen das Wissen begründen. Wenn sie dazu unfähig wären, so müsste ihre Zuversicht, ob auch langsam, doch sicher schwinden. Wohl aber drängt sich, wenn wir also jenen Anspruch auf eine Wissenschaft vom Glauben nicht preisgeben können, weder dem Unglauben noch dem sich nicht verstehenden Glauben zuliebe, eine grundsätzliche Erkenntnis über ihr wahres Wesen schon an dieser Stelle

auf. Nämlich die Einsicht, dass keine Dogmatik irgend einer Zeit mit der Heilswahrheit des christlichen Glaubens sich deckt, dass sie diese je für ihre Zeit darzustellen hat und darum auch mit dieser Zeit dahingeht. Die Dogmatik muss dessen eingedenk sein, dass sie im nächsten Geschlecht der Dogmengeschichte angehört. Nicht einer Geschichte, die bloss Vergängliches, auf die Zukunft nicht mehr Wirksames, enthielte; das wäre keine Dogmengeschichte, keine geschichtliche Erkenntnis der in Gottes Offenbarung begründeten ewig gültigen Heilswahrheit; aber einer Geschichte, die wirklich auch Vergängliches enthält, sonst wäre sie keine Dogmengeschichte. Die Dogmatik hat ihre Aufgabe erfüllt, welche ihrer Zeit gedient hat in der Erkenntnis des unvergänglichen Evangeliums. In ihrem Inhalt und in ihrer Form wird sich das zeigen müssen. Sie hat darzustellen, was wir glauben dürfen und sollen, und wie wir es glauben dürfen und sollen, nicht was wir vom Glauben unserer Väter zu glauben uns anstrengen müssten. Und dieses ganze Verständnis der Glaubenslehre ist nicht von der Not der Zeit uns abgedrungen, es folgt ganz selbstverständlich aus dem Glauben, dass die christliche Heilswahrheit für alle Zeiten ist. Eine fertige Dogmatik kann nicht für alle Zeiten sein; umgekehrt eine Dogmatik, die das Evangelium preisgibt, ist nicht Darstellung des christlichen Glaubens. Und dass darin kein Widerspruch liegt, folgt selbst aus der Natur des Glaubens, wie wir uns überzeugen werden; wäre er z. B. selbst ein Wissen nach Art des mathematischen, so könnte es sich nicht so verhalten. Darum ist es aber auch eine aus dem Glauben fliessende Pflicht, diese Wahrheit, dass es keine irreformable Dogmatik gibt, unverkürzt und willig anzuerkennen. Auf diesem Gebiet der heiligsten Überzeugungen wirkt ein unwahrer, in der Sache nicht begründeter Konservatismus noch gefährlicher, als wenn sonst das eine Geschlecht die neuen Fragen des nachdrängenden verständnislos ablehnt; der wirkliche Glaube an das ewige Evangelium soll und kann zu dem Verzicht auf eine unfehlbare Dogmatik erziehen. Und als eine besondere Aufforderung dazu wie als eine besondere Verheissung dafür dürfen wir Heutigen die Tatsache begrüssen, dass dem modernen Bewusstsein in all seiner Unsicherheit eine Grösse sich immer wieder und von den verschiedensten Seiten

immer neu als eine, sagen wir hier einstweilen nur: besondere, eigenartige, unauflösliche erweist, die Person Jesu Christi; diese Person kann also wohl auch für alle noch so verschiedenen Gläubigen und Glaubenslehren der einigende Mittelpunkt werden, wie sie es immer war.

Warum sollte nicht darauf sich die Partei gründen, die wir im religiösen Leben noch weniger fast als im politischen entbehren können, die keine besondere Partei ist, und darum alle andern in ihrer Wahrheit bestehen lässt, ja erst fruchtbar macht, »die Partei der ehrlichen Leute«? Die Bedingungen, sollte man meinen, sind reichlich vorhanden in unserer Zeit. Je offener wir oben einem gefährlichen Optimismus entgegentraten, der die Religiosität oder gar Christlichkeit des heutigen Lebens überschätzt, desto offener dürfen wir denen zustimmen, die ohne solche Selbsttäuschungen nachweisen, wie durchtränkt diese moderne Welt von religiösen Sehnsuchtsklängen und Strebungen ist; wie kraftlos aber ihre Versuche zu wirklicher Neubildung sind, wie vielmehr überall, wo Kraft und Wahrheit ist, nichts anderes wirkt als das Christentum in seiner ungeheuren Anpassungsfähigkeit, die es geschichtlich nun schon an mehr als einem Wendepunkt erprobt hat, der sein Ende schien. Wieder sinken schützende Mauern, an denen der Weinstock sich emporrankte, und »edle Ranken irren ohne Halt am Boden«. Welches die Gedanken einer neuen Zeit sein werden, mit denen das ewige Evangelium sich verbindet, was zu diesem Evangelium selbst gehört, was etwa nur vergängliche Hülle sein mag, warum und wiefern Jesus sein Mittelpunkt ist und aufs neue wird, das deutlich zu machen, ist selbst eine der wichtigsten Aufgaben einer Glaubenslehre, die ihrer Zeit dienen will. Wie dann in allen einzelnen Fragen die Entscheidung ausfallen möge, das ist völlig vorbehalten; aber eine Theologie, namentlich eine Dogmatik, die sie grundsätzlich nicht stellt, ist für die Gegenwart wertlos, oder, persönlich gewendet: auf die Gegenwart wirken kann nur ein Theologe, der die Macht des Entwicklungsgedankens in seinem eigenen Glaubensleben als Versuchung empfunden und überwunden, d. h. aber, sofern er Wahrheit enthält, als Festigung, Vertiefung und Bereicherung erlebt hat.

Unmittelbar aus dem bisher Erörterten ergibt sich die **Grundeinteilung** des Folgenden. Ist die christliche Glaubens-

lehre auf ihren ersten Schritten von dem besprochenen Verdachte gedrückt, dass ihr Begriff einen hoffnungslosen Widerspruch enthalte, so ist die Aufgabe unumgänglich, diesem Einwande in einer grundsätzlichen Erörterung zu begegnen. Mit andern Worten: Apologetik ist notwendig. Keine noch so ausgezeichnete Darstellung unseres Glaubens kann die Begründung seiner Wahrheit ersetzen, und ebensowenig kann die Darstellung des christlichen Lebens eine solche entbehren. Dogmatik und Ethik können nicht ohne Apologetik sein. Selbstverständlich besteht zwischen der Darstellung und Begründung der engste Zusammenhang, ja Wechselwirkung; denn die Wahrheit kann man nur sachgemäss erweisen, wenn man das Wesen genau kennt, und dieses wird vollständig nicht ohne jene verstanden. Aber das ändert an unser Forderung nichts, bezeichnet nur eine formale Schwierigkeit, die auch in andern Wissenschaften auftritt und überwunden wird. Eine untergeordnete Frage ist die, in welcher Form die notwendige Apologetik auftrete. Offenbar ist es das Wünschenswerteste, die Apologetik für sich auszuführen und auf diese in Dogmatik und Ethik sich zu berufen. Wer nicht in der Lage ist, auf eine solche besondere Apologetik zu verweisen, die der Dogmatik und Ethik vorangeht, der wird es vorziehen, in beiden die für jede notwendigsten apologetischen Fragen nicht allzukurz, also nicht bloss in der Form einer Einleitung (Prolegomena), sondern in selbständiger Darlegung zu erörtern. So erhalten wir zwei Hauptteile: die Begründung und die Ausführung des christlichen Glaubens. Der Inhalt unseres ersten Teils ist damit von selbst gegeben. Er handelt vom Wesen, dann von der Wahrheit der christlichen Religion. Daraus ergibt sich weiterhin die genauere Einsicht in das Wesen der Glaubenserkenntnis und der Glaubenslehre, als Übergang zur Ausführung des zweiten Hauptteils, der eigentlichen Glaubenslehre. Damit aber der Grundgesichtspunkt dieses ganzen Hauptteils deutlich hervortrete, überschreiben wir ihn, weil der christliche Glaube auf Gottes Offenbarung in Christus ruhen, in ihr begründet und von ihr bestimmt sein will, Begründung seiner Wahrheit also Begründung dieser Offenbarung ist: von der Offenbarung Gottes in Christus als Norm (Massstab) und Grund der christlichen

G l a u b e n s w a h r h e i t. Man könnte die Offenbarung auch Quelle, Norm und Grund nennen; aber Quelle und Norm gehören unter sich zusammen, und dieses schliesst jenes ein, nicht ebenso umgekehrt. Was an diesen Begriffen noch der Erläuterung bedarf, lässt sich später kürzer und überzeugender sagen als an dieser Stelle.

Der christliche Glaube
und seine Gegner.

Die Offenbarung Gottes in Christus als Massstab
und Grund der christlichen Glaubenswahrheit.





Das Wesen der christlichen Religion.

Um ihre Wahrheit zu erkennen, müssen wir ihr Wesen verstehen (S. 21). Sonst versucht man möglicherweise etwas zu begründen, um dessen Begründung es sich gar nicht handelt: wie oft hat man sich vergeblich gemüht um den Beweis für das Recht des christlichen Bittgebets, weil man es nicht ebensowohl von dem unfrommen Gottzwingenwollen als von der blossen Ergebung unterschieden hatte. Durch die Voranstellung des Wesens ist dann auch dem allgemeinen Einwand begegnet, ein der Dogmatik vorangehender Wahrheitsbeweis, namentlich für die Offenbarung, rationalisiere das Christentum, versuche notwendig einen seinem Wesen widersprechenden Beweis. Das Wesen der christlichen Religion lässt sich aber nicht genau erkennen, wenn wir nicht das Wesen der Religion überhaupt verstehen. Daher ist zuerst die Rede vom

Wesen der Religion.

Das Wesen der Religion ist nicht zu entnehmen aus den Untersuchungen über das Wort Religion. Mehr Wert hat der unmittelbar sich darbietende Sinn unserer deutschen Ausdrücke Gemeinschaft, Umgang, Verkehr mit Gott; Leben in Gott; sich frei an Gott lassen und Gott in sich leben lassen; oder Gotteserkenntnis, Gottesfurcht, Gottesliebe, Gottseligkeit. Sie alle sind nicht wertlos. Die letzteren, zumal die einfachsten, weisen auf irgend eine wichtige Seite der Religion, geben aber schon darum keine einheitliche und vollständige Erklärung. Andere sind zu allgemein, um einen bestimmten Ausgangspunkt zu bieten, so gewiss sie, wenn erst mit dem reichen Inhalt sorgfältiger Einzeluntersuchung

erfüllt, als kurze Zusammenfassungen wichtig werden; Gemeinschaft, Umgang, Verkehr weisen dann unmittelbar auf das grosse Grundgeheimnis aller Religion und zumeist des Christentums: Gott in uns, wir in Gott. Aber auch viele wissenschaftlichere Bestimmungen des Begriffs Religion führen nicht zum Ziel: Sein Gottes in uns und unser Sein in Gott; sich in Gott wissen und Gott in sich; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl; Freiheit in Gott; Selbstbehauptung der Person gegenüber der Natur; praktische Lebensbeziehung auf Gott, die beruht auf dem unwillkürlichen Gefühl der Lebensgebundenheit an Gott, und durch freiwillige Hingabe an ihn sich erhebt zur Lebensgemeinschaft mit Gott und gottähnlicher Weltstellung. Wie viel Wahres an solchen Sätzen ist, sie sind doch bald zu unbestimmt, bald und öfter zu bestimmt, um auf alles zu passen, was tatsächlich als Religion sich darstellt. Und dieser Mangel ist jedenfalls teilweise darin begründet, dass sie zu wenig auf die Religion als Sache der Gemeinschaft (objektive Religion), zu einseitig nur auf das religiöse Erleben des einzelnen achten (subjektive Religion). Gewiss ist letzteres das Entscheidende, worauf wir zu achten haben; aber es ist nicht deutlich, nicht genug gegen zufällige Beobachtung geschützt ohne das erstere. Und nicht die eigene Religion allein ist eine genügend breite Grundlage der Untersuchung. Gewiss werden wir nur von unserer Religion aus die fremden Religionen verstehen können, aber sie wird uns nur deutlich durch die möglichst umfassende und eingehende Vergleichung mit allen uns zugänglichen. Gerade im Fortschritt der vergleichenden Religionsgeschichte haben sich dann die Fragen immer deutlicher herausgebildet, die auf Schleiermacher's grundlegende Untersuchung zurückgehen, wie er auch die Religionsgeschichte selbst durch die Zerstörung des Wahns der »natürlichen Religion« befruchtete. Diese Fragen lauten: Was ist das Wesen des religiösen Vorgangs nach seinem Inhalt? Was nach seiner Form, seinem Ort in der menschlichen Seele? Was im Verhältnis zu den übrigen Vorgängen des menschlichen Geisteslebens? Endlich: was ist der Ursprung der Religion? Die letzte Frage hat man oft als die erste behandelt, und noch immer wird sie mit der nach dem Wesen unklar vermischt. Jedenfalls ist uns die nach dem Wesen unmittelbarer zugänglich als die nach dem Ursprung; jedenfalls kann diese

erst auf Grund von jener beantwortet werden, und zwar gilt das sowohl vom Ursprung in jedem einzelnen, der Religion hat, als von den ersten Anfängen in der Geschichte, ein Doppelsinn des Wortes Ursprung, der auch noch die Unklarheit vermehrt. Also zuerst

Das Wesen der Religion nach ihrem Inhalt.

Vier Grundmerkmale treten im religiösen Vorgang hervor, wenn wir ihn auf die oben angegebene Weise untersuchen. Sie lassen sich nachweisen auf niederster und höchster Stufe und in jeder Art von Religion; Luthers Kampf in der Klosterzelle zeigt sie und die Frömmigkeit eines Negerstamms. Zum ersten: Gefühl der Abhängigkeit von einer den Menschen beanspruchenden und an ihm Anteil nehmenden, überweltlichen (erhabenen) Macht, (einem) Gott. Zum anderen Empfindung eines Lebensbedürfnisses, das durch diese Macht befriedigt werden will. Zum dritten irgendwelches Verpflichtungsgefühl zur Huldigung ihr gegenüber in Beugung und Vertrauen. Endlich Gewissheit irgendwelcher Kundgebung, Offenbarung der Gottheit. Deutlich gehören die drei ersten Merkmale unter sich zusammen, sie bezeichnen im strengen Sinn den Inhalt des religiösen Vorgangs, während das vierte zum Ausdruck bringt, dass er für das Bewusstsein des Frommen (ob mit oder ohne Grund, bleibt hier noch ganz ausser Betracht) eine Wirklichkeit ist, durch Gottes Kundgebung von der blossen Einbildung sich unterscheidet. Sie ist der feste Mittelpunkt, von dem aus um jene drei Punkte der Kreis des religiösen Lebens beschrieben wird. Durch die Unterscheidung und Zusammenfassung dieser Grundmerkmale kommt sogleich hier am Anfang die entscheidende Erkenntnis zu einem anschaulichen Ausdruck: es handelt sich in der Religion wirklich um nichts Geringeres als um eine Gemeinschaft, Umgang, Verkehr zwischen Gott und Mensch, um ein sich Nahen Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott, um ein Im-Menschen-Sein Gottes und ein In-Gott-Sein des Menschen; so aber, dass diese Gemeinschaft von Gott aus begründet, gefördert, vollendet wird, dass Gott das erste und letzte Wort hat, wie wichtig auch des Menschen Antwort sein mag. Jene erstgenannten drei Grundmerkmale enthalten alle die Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch: in

dem vierten, der Offenbarung, anerkennt der Mensch, dass er sie Gott verdankt. Und nun gilt es, einige besonders wichtige Seiten an den genannten Merkmalen hervorzuheben, die uns bei der Betrachtung der Religion schon überall einen Gewinn für die Erkenntnis der unserigen eintragen. Dabei ist immer die ungeheure Verschiedenheit dieser Merkmale in den einzelnen Religionen wie das trotzdem Gemeinsame hervorzuheben, weshalb sie eben als Grundmerkmale bezeichnet werden durften.

Zunächst der **Gottesgedanke.** Wir erinnern nur im Vorübergehen, wie hier viele Götter, unbegrenzt viele oder ein abgegrenzter Kreis, dort ein Gott, bald in strenger Ausschliesslichkeit einer, bald ein unbestimmt hinter den vielen stehender, verehrt wird. Nötiger ist es hervorzuheben, welch unendlich verschiedenen Sinn das Wort *überweltliche Macht* im einzelnen Falle einschliesst. Je nachdem die Welt gedacht wird, klein oder gross oder unendlich, wird auch das »überweltlich« anders gefasst; aber in jeder Religion ist von der Welt des Frommen sein Gott unterschieden und über sie erhaben gedacht, wie wenig erhaben auch diese Erhabenheit einem anderen erscheinen mag und wie unbestimmt der Unterschied. Das gilt von den Fetischdienern und vom modernen Menschen: jener hätte noch nicht Religion, dieser nicht mehr, wenn sein Gott nicht über seine Welt erhaben wäre.

Ebenso verschieden und zwar nach Art und Mass verschieden wird die *Inanspruchnahme* des Frommen durch Gott und die *Anteilnahme* Gottes am Frommen gedacht. Zwischen dem himmlischen Vater, der uns in Christus zur Kindschaft führt, und dem Dämon, dessen bösen Blick es abzuwenden gilt, ist eine ganze Welt aller denkbaren Übergänge, und selbstverständlich erscheinen uns jene beiden äussersten Gedanken durch eine Kluft getrennt; aber beidemale ist doch vorausgesetzt, dass der Gott um den Menschen sich unter Umständen wenigstens kümmert. Und ebenso wird es uns als Christen schwer, unsere Ehrfurcht und unser Vertrauen mit der schrecklichen Furcht eines Schamanen zusammenzunennen, aber beidemale ist doch das gemeinsam, dass die überweltliche Macht eine den Menschen beanspruchende, von ihm ein bestimmtes Verhalten erwartende ist. Diese Annahme hat eine wichtige Folge für die Form der Gottesvor-

stellung. Nämlich dass Gott immer nach Art der Persönlichkeit gefasst wird, fühlend, wissend, wollend, sonst wäre es ja für den Menschen sinnlos, sich an ihn zu wenden (vergl. 1. Kön. 18, 26 ff., Psalm 115, 1 ff.), »als ob droben ein Ohr wäre zu hören«. Eine Religion, in der von Hause aus Gott unpersönlich gedacht wird, ist ein Widerspruch in sich selbst, wie oft auch unter verwickelten Kulturverhältnissen der Zweifel sich gerade gegen Gottes Persönlichkeit richtet und eine Zeit lang der Schein bestehen kann, als gäbe es zu dem mit der Welt in Eins geschauten Gott ein religiöses Verhältnis. Die Frage, ob man im schlichten Wortsinn zu solchem Gott beten kann, zerstört am raschesten diesen Schein. Er hat nicht in der Religion seine Heimat, sondern in der Philosophie, sollte aber eben darum eigentlich nicht Gott genannt werden, sondern das Unendliche, der Weltgrund, die Welteinheit u. dergl. Es ist eine intellektuell begründete, ästhetisch verbrämte Gottesvorstellung.

Noch besonders wichtig ist es, sich zu vergegenwärtigen, dass jeder Fromme das denkbar grösste Interesse an der Wahrheit seiner Gottesvorstellung hat. Wohl zeigen sich wiederum die grössten Verschiedenheiten in bezug auf ihre Deutlichkeit und Stetigkeit, ja auf das Mass ihrer Gewissheit. Die helle, das ganze Leben erfüllende und tragende Zuversicht des Christen hat wenig Verwandtschaft mit der Verworrenheit, Zufälligkeit, Unsicherheit des abergläubischen Negers. Aber gemeinsam ist beiden, dass, wenn sie Religion haben und soweit sie Religion haben, sie auf den Anspruch nicht verzichten können, der Gott sei wirklich vorhanden, zu dem sie sich wenden. Ja und Nein ist eine schlechte Theologie, weil die Religion von der Gewissheit Gottes lebt, selbst kein Ja und Nein verträgt: bedeutet doch dieser Gott nicht eine für uns gleichgültige Sache, sondern die überweltliche Macht, die um uns sich kümmert und an uns Ansprüche erhebt. »Unser Wohl und Wehe steht in Frage.« Aus diesem Interesse an der Wahrheit erklärt sich das heilige Pathos aller wahrhaft Frommen, ihre glühende Sehnsucht, andere für den eigenen Glauben zu gewinnen, aber auch der furchtbare religiöse Fanatismus entspringt ihm, wenn nicht Art und Inhalt jenes Glaubens ihn ausschliesst. Aber eine Näherbestimmung dieser Erkenntnis ist sehr wichtig. Nämlich dass dieses ganz un-

veräusserliche Interesse an der Wahrheit sich rechtmässigerweise nur auf das eigentümliche Wesen jeder Religion bezieht, nicht auf jeden möglichen Ausdruck, den dieses Wesen findet. Das Kleid der religiösen Wahrheit wird immer mit Hilfe der Phantasie gewoben; auch was nicht von dieser Welt ist, muss mit Worten dieser Welt bezeichnet werden. Dieser symbolische Charakter der religiösen Begriffe wird uns noch oft beschäftigen. Nun ist es ganz unbedenklich, wenn diese Ausdrucksmittel wechseln und in beständiger Umbildung begriffen sind entsprechend der allgemeinen Entwicklung des Geistes: unbedenklich so lange, als der Kern der betreffenden Religion nicht angegriffen wird. Geschieht dies, so hat ihre Todesstunde geschlagen. Mancher erhabene Tempel ist geschlossen worden, weil die fortschreitende Kultur mit den Gewändern das Götterbild selbst, mit dem Götterbild das Leben des Gottes zerstörte, ihn nicht mehr als Wirklichkeit im Glauben seiner Bekenner gelten lassen konnte. Eines der gewaltigsten Probleme in der Menschheitsgeschichte wie in der Lebensgeschichte auch jedes einzelnen kleinen Menschen, der über sich selbst nachzudenken vermag. An dieser Stelle können wir nur erst fragen: wird auch der christliche Glaube jenes Schicksal teilen? Er hat den Zusammenbruch des ptolemäischen Sonnensystems überdauert; aber wird nicht das kopernikanische, wenn es erst in allen seinen Folgerungen von allen verstanden ist, wie Unzählige behaupten, ihm ein Ende bereiten? Welch ungeheure Anpassungsfähigkeit hat dieser christliche Glaube überhaupt bewiesen! Aber wird sie grenzenlos sein? Wird der »Vater im Himmel«, gewiss auch ein bildlicher Ausdruck, sich als die Wirklichkeit erweisen, die nicht aufgelöst werden kann von irgend einem Fortschritt der Welterkenntnis, weil der wahre, tiefste Sinn dieses Wortes nicht aus der Welterkenntnis stammt, sondern aus der Selbstoffenbarung dieses Gottes? Es ist christlicher Glaube, dass jeder Schmerz, jede Erschütterung dieses Kampfes um Gott und jede scheinbare Niederlage in ihm nur neuen Sieg, neuen Aufschluss seines unausforschlichen Reichtums bringt. Indem wir zuletzt das Wort Offenbarung brauchen mussten, sind wir vorwärts gewiesen auf dieses Grundmerkmal aller Religion, dessen Bedeutung schon zu Anfang genannt wurde und später auszuführen ist. Hier handelte es sich nur

darum, zu betonen, wie wichtig die Wahrheit der Gottesvorstellung für den Frommen ist, die er eben durch Offenbarung zu besitzen glaubt.

Zunächst aber handelt es sich um jenes zweite Grundmerkmal des religiösen Vorgangs, die **Empfindung eines Lebensbedürfnisses.** Der Worte sind es mancherlei, die Sache ist immer dieselbe und nicht undeutlich. Es handelt sich um ein Gefühl der Unzulänglichkeit und einen Wunsch, es zu beseitigen, das Gefühl einer Schranke und das Verlangen, sie zu überwinden; um den Widerspruch zwischen dem im Selbstgefühl vorhandenen Anspruch auf Leben und dem wirklich vorhandenen Leben, und die Sehnsucht nach Lösung dieses Widerspruchs. Dabei nun wieder die grösste Verschiedenheit in der Art, dem Wesen dieser Bedürfnisse und in ihrer Befriedigung, dieser entbehrten und erstrebten Güter. Es können viele Güter sein, sinnliche oder sittliche, beides auf niedrigster und höchster Stufe; es kann ein einziges Gut sein, auch das sittlich verstanden oder natürlich. Und damit verbindet sich ein anderer Unterschied, ohne sich damit zu decken: die überweltliche Macht kann entweder mehr nur als Geber des erstrebten Gutes oder als Gut und Geber in einem gesucht werden. Das letztere ist keineswegs, wie wir leicht meinen, auf die höchsten Stufen der Religion beschränkt, auch Baal und Astarte gewähren Anteil an dem Leben, das sie selbst (nach dem Sinn ihrer Verehrer) leben. Welcher Gegensatz zu dem alttestamentlichen »Das ist meine Freude, dass ich mich zu Gott halte«, »Wenn ich nur dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde« (Ps. 73)! Aber gemeinsam ist Drang nach Freude, Befriedigung, Leben, und Stillung dieses Hungers durch Gott, ja in Gott. Und jeder religiöse Vorgang trägt, wenn auch noch so dunkel und verworren, etwas von dem Verlangen in sich, mit den Göttern, mit Gott in Gemeinschaft zu kommen, Götter und Gott nicht lediglich als Mittel zum Gewinn irgendwelcher Güter zu benützen; wir erinnern uns jener Ahnung der erhabenen, um uns sich kümmernden und uns beanspruchenden Macht, des ersten Grundmerkmals. Noch sei erwähnt, dass diese Mannigfaltigkeit der erstrebten Güter und des Erstrebens naturgemäss der Mannigfaltigkeit der Gottesvorstellung entspricht: wie Gut und Güter, so werden Gott und Götter gedacht. Und damit steht auch die

Näherbestimmung des dritten Grundmerkmals in innerem Zusammenhang.

Die **Huldigung** des Menschen vor dem Gott, der irgendwie Anteil an ihm nimmt und irgendwie ihn in Anspruch nimmt (s. oben), vollzieht sich zunächst in den dieser Voraussetzung entsprechenden Gefühls- und Willensbewegungen der Beugung und des Vertrauens wie des darauf begründeten Gehorsams, und tritt dann in allerlei Handlungen (Gebet, Opfer) in die Erscheinung. Wir nennen meist nur die letzteren Kultus, aber ihre verborgene Wurzel im Innern ist zum Verständnis der Religion ebenso wichtig. Der Hauptunterschied zwischen den wieder unzähligen Abstufungen dieses Kultus besteht darin, ob die Gott dargebrachte Huldigung ihn dem Verlangen des Menschen günstig stimmen, ja geradezu umstimmen soll, als durch eine für ihn selbst notwendige Leistung, oder ob sie nur die Bedingung ist, unter der Gott entsprechend der Art der Gottesgemeinschaft dem Frommen die von ihm ersehnten Güter gewähren kann. So ist im evangelischen Christentum der Glaube, das Vertrauen der ganze Gottesdienst (Apologie 3, 34); wir machen uns Gott nicht zu einem gnädigen, und unser Glaube ist kein Verdienst, aber das Wort »fordert eitel gläubige Herzen«, die Gemeinschaft Gottes und des Menschen kann nur im Vertrauen des Menschen wirklich werden. Gemäss diesem Grundunterschied bedeuten alle oben genannten Begriffe in jeder Religion etwas anderes und stehen in einem anderen Verhältnis zueinander: Ehrfurcht, Demut, Vertrauen, Hingabe, Ergebung, Gehorsam.

In bezug auf das vierte Grundmerkmal, die Annahme einer **Offenbarung**, ist es besonders nötig, daran zu erinnern, dass auch hier nicht von der Wahrheit der Religion die Rede ist, also noch nicht von dem Recht oder Unrecht des Glaubens an Offenbarung, sondern lediglich davon, dass dieser Glaube zum genau erfassten Wesen der Religion unweigerlich gehört. Er ist die Überzeugung, dass sich Gott auf irgend eine Weise wirksam erwiesen. Eben das wird als Offenbarung angesehen, was dem Menschen diesen Eindruck hervorruft, dass Gott sich für ihn zu seinem Heil oder Unheil wirksam kundtue. Naturgemäss entsprechen dem Wesen dieser Offenbarung die Gedanken von Gott, von dem durch ihn geschenkten oder versagten Gut, von der ihm zu leistenden Huldigung; denn der wirksam sich erweisende Gott zeigt,

wer er ist, was er gibt, wie er verehrt sein will. Nur muss man sich vergegenwärtigen, dass dies in dem Masse der Fall sein wird, als die behauptete Offenbarung deutlich und mächtig ist; je weniger, desto mehr wird das Verlangen des Frommen von sich aus Gott bilden, diesem Verlangen gemäss wird die Form der Huldigung, und aus alledem dann die Vorstellung von der Offenbarung selbst ihre bestimmte Gestalt annehmen. Aber wenn nicht irgendwie die Überzeugung von Gottes Sichwirksamerweisen, von seiner Offenbarung auf Grund irgendwelches Erlebnisses vorhanden ist, so ist keine wirkliche Religion vorhanden. Also das ist der eigentliche Sinn der Offenbarung in aller Religion, sie begründet ihre Realität für das Bewusstsein ihrer Anhänger. Diesen einfachen Sachverhalt darf man sich nicht verdunkeln lassen durch Überlieferungen, die auf einem bestimmten Religionsgebiet fast unausrottbar sind; so bei uns durch die noch immer nachwirkende Meinung unserer altprotestantischen Theologen, Offenbarung sei wesentlich Mitteilung übernatürlicher Erkenntnisse, unfehlbarer Lehren von Gott, so gewiss in der vollendet geistigen Religion die Erkenntnis hohe Bedeutung hat, Gott in ihr nicht anders sich selbst zu unserem Heil betätigen kann, als so, dass er auch Wahrheitserkenntnis wirkt, wie die Erinnerung an Jesu Zeugnis vergegenwärtigen mag. Aber auch das ist eine, obwohl ganz anders geartete, Verschiebung des Offenbarungsbegriffs, wenn man bei Offenbarung wesentlich nur an alles Originale und Geniale auf dem religiösen Gebiet denkt. Dadurch wird die Wichtigkeit, die der Begriff in allen Religionen hat, verdunkelt, indem man nur an die höheren denkt; und seine Eigenart wird leicht verkannt, denn gerade nicht, dass etwas im menschlichen Geistesleben als solchem gross und neu ist, hat den Ton im religiösen Offenbarungsgedanken, sondern dass Gott sich kundtut, sich als wirklich erweist. Dem Frommen ist es eben ein ganz anderer Ernst mit Gott, als z. B. dem Künstler oder dem wissenschaftlichen Heros bei seinen »Offenbarungen«. Wenn nun alle Religion auf Offenbarung beruhen will, obgleich mit sehr verschiedener Betonung dieses Anspruchs, so wird doch die Art der Offenbarung sehr verschieden gedacht, und darin liegt selbst ein Grund jener verschiedenen Betonung. Der Hauptunterschied ist der, ob die Kundgebung Gottes wesentlich in äusseren

Tatsachen, sei es der Natur, sei es der Geschichte, gesehen wird, welche (zunächst die letzteren, aber unter Umständen auch jene) mittelst der Überlieferung weiterwirken, oder aber in inneren Erlebnissen: dies wird oft mystische, jenes geschichtliche und mythische Offenbarung genannt. Keineswegs schliesst aber die innere die äussere aus. Die Behauptung, weil Gott im Innern sich offenbare, könne er sich nicht in der Geschichte offenbaren, zeugt von völliger Unkenntnis der in Rede stehenden Sache. Die grosse Frage überhaupt und besonders für das Christentum ist vielmehr die, wie sich die innere zu der geschichtlichen verhalte, ob die geschichtliche bleibende Bedeutung beanspruchen dürfe, oder zugunsten der inneren zurückzutreten habe, in welch letzterem Fall die Offenbarung zuletzt nichts anderes als der tiefste objektive Grund des subjektiven religiösen Erlebnisses ist.

Von selbst ergibt sich aus dem Bisherigen, wie vieldeutig die Begriffe allgemeine und besondere, unmittelbare und mittelbare, natürliche und übernatürliche Offenbarung sind. Die letztere Unterscheidung jedenfalls bezieht sich nicht sowohl auf ihr Wesen, als auf ihre Wahrheit, denn an und für sich will jede Offenbarung übernatürlich sein; die ausdrücklich so genannte will einen höheren Grad von Sicherheit ausdrücken. Aber dieselbe Verwechslung der Frage nach dem Wesen und der Wahrheit spielt oft auch in die andern Bezeichnungen hinein. Und ein Teil jener Begriffe wird sogar in ganz entgegengesetztem Sinn gebraucht, indem z. B. unmittelbare von manchen die innere, von andern gerade die geschichtliche genannt wird.

Aus dieser Erläuterung der wichtigsten Seiten der Religion in bezug auf ihren Inhalt, deren inneres Verhältnis uns, wo wir vom Ursprung der Religion reden, noch genauer beschäftigen wird, erhellt, was an jenen zu Anfang abgewiesenen Definitionen richtig ist, ohne dass wir sie wiederholen und dieses ihr teilweises Recht hervorheben. Und dasselbe gilt von all den unzähligen Aussprüchen tiefsinniger Geister über das Wesen der Religion, aus allen Zeiten und Völkern. Sie haben in ihr immer »den Sonntag ihres Lebens gesehen«. Sie ist in der Tat »die Seele der Geschichte eines Menschen und der Geschichte«. Und zwar weil sie »die Art und Weise ist, in der sich der Mensch mit der unsichtbaren Welt oder Nichtwelt verwandt fühlt«,

weil in ihr »der Mensch das Wunder der Wunder, das grosse unergründliche Geheimnis ist«. »Das Ewige tritt ein, das Zeitliche wird Mittel zum Zweck, der Mensch gehört auf die Seite des Ewigen.« Und »die Bedürftigkeit des Menschen ist das Zeichen seiner Grösse«. Nur das heben wir, im Rückblick auf alle Versuche, so unergründliches Erleben unserem Verständnis näher zu bringen, noch einmal hervor: es handelt sich um Gemeinschaft von Gott und Mensch, von oben nach unten, von unten nach oben, mag diese Gemeinschaft auch noch so unvollkommen gedacht sein; daran werden wir uns zu erinnern haben, wenn wir von unserer, wie wir als Christen glauben, unüberbietbaren Gemeinschaft mit Gott in Christus reden, von dem christlichen »der Vater in mir, ich im Vater« und »wir in ihnen, sie in uns« (vgl. schon S. 27).

Nachdem wir uns den Inhalt des religiösen Vorgangs deutlich gemacht, fragen wir: in welchen Seelentätigkeiten hat er seine Heimat?

Das Wesen der Religion nach ihrer seelischen Form

war oben unsere zweite Grundfrage. Gegenüber der lange herrschenden Definition, Religion sei die Art, Gott zu erkennen und zu verehren, wirkte einst Schleiermachers Satz wie eine Offenbarung: die Frömmigkeit ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls. Nun hat freilich Schleiermacher dieses Gefühl sofort in einer Weise näher bestimmt, die nur für den überzeugend ist, der auch seine Ansicht vom inhaltlichen Wesen der Religion (schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl) teilt, so wie sie von seinen philosophischen Überzeugungen abhängig ist und, wie wir sehen, die Wirklichkeit nicht vollständig erfasst. Sodann hat uns die Betrachtung des Inhalts schon darauf geführt, dass das Erkennen und das Wollen viel grössere Bedeutung für den religiösen Vorgang hat, als Schleiermacher zugibt: erinnern wir uns in bezug auf das Erkennen an die Gottesvorstellung, an das über die Huldigung Gesagte in bezug auf den Willen, denn nicht nur im Gehorsam, sondern auch in der Ehrfurcht und im Vertrauen ist der Wille wirksam, keineswegs bloss das Gefühl. Aber trotzdem wäre es nicht richtig, nun bei dem unbestimmten

Satz stehen zu bleiben, die Religion habe in allen Seelentätigkeiten ihren Sitz. Schleiermacher behält jedenfalls in der Negative recht, dass sie grundsätzlich nicht Wissen und Tun ist, sondern, mit einer wichtigen Näherbestimmung, auch darin, dass sie Gefühl sei; denn es ist leicht nachzuweisen, dass jeder religiöse Vorgang im Gefühl seinen Ursprung hat und sein Ziel erreicht: jenes in dem Gefühl des Mangels irgendwelcher Art, dieses in der Seligkeit, wie immer sie näher bestimmt werde. Und ebenso ist die Gottesvorstellung noch kein Bestandteil der Frömmigkeit, wenn ihr Wert nicht im Gefühl erfahren wird. Endlich auch die Huldigung kann ohne ihre Wurzel im Gefühl nicht verstanden werden, weder als Vertrauen noch als Beugung und Gehorsam. Ohne Ergriffensein des Gefühls in allen diesen Beziehungen gibt es keine Frömmigkeit. Nur ist in allen diesen Beziehungen nicht allein, wie ja die neuere Psychologie betont, Gefühl und Wille überhaupt untereinander aufs engste verknüpft, und gehört unter sich zusammen im Unterschied zum gegenständlichen Bewusstsein (s. folg. Abschn.), sondern das Eigentümliche des religiösen Vorgangs ist, dass jene Gefühle sämtlich der Anerkennung, der persönlichen Bejahung durch den Willen (wenngleich in mannigfachster Abstufung) bedürfen. Auch das lebhafteste Empfinden eines Mangels wie seiner Befriedigung durch die höhere Macht ist kein religiöses Erleben, wenn wir nicht den Mangel überwinden wollen und die Hilfe Gottes als solche anerkennen wollen. Diese Eigenart des Vorgangs hat Schleiermacher wegen seiner Unterschätzung des Bewusstseins der Freiheit beziehungsweise Verantwortlichkeit unterschätzt. Auch das alles steht aber hier noch nicht unter dem Gesichtspunkt: ist's wahr? sondern: was ist tatsächlich in unserem Bewusstsein vorhanden? Will man diese enge Zusammengehörigkeit von Willen und Gefühl in einem Worte ausdrücken, so könnte man das Gemüt als die Heimat der Religion bezeichnen, wenn nicht dieses Wort selbst erst der Näherbestimmung bedürfte. Daher bleiben andere, ohne ein bestimmtes Wort zu brauchen, dabei stehen, dass die Religion wesentlich auf die Seite der praktischen Geistesvorgänge im Unterschied von den theoretischen gehöre, also eben im Fühlen und Wollen ihren Ort innerhalb des Seelenlebens habe. Die heilige Schrift redet mit Vorliebe vom

Herzen (Röm. 10, 10). Dieses Wort ist oft benutzt worden, um hervorzuheben, dass Religion Sache des ganzen Menschen, der innersten Persönlichkeit sei. Gewiss mit Recht. Auch ist in dem biblischen Wort die Beziehung auf das Erkennen miteingeschlossen. Aber die notwendige Erklärung führt dann doch wieder auf das Obige.

Nun das Wesen der Religion nach seinem Inhalt wie nach seinen seelischen Formen bestimmt worden ist, eine Betrachtung, die durch die Frage nach dem Ursprung noch nach einigen wichtigen Seiten ergänzt werden wird, erhebt sich zunächst bei den bisher beantworteten Fragen unsere dritte, die nach dem

Verhältnis der Religion zu den andern Hauptseiten des menschlichen Geisteslebens,

doch nur unter den Gesichtspunkten, die für den weiteren Gang, insbesondere den Wahrheitsbeweis unserer Religion wertvoll sind. Die religiöse Geistestätigkeit haben wir mit der wissenschaftlichen, der ästhetischen, der sittlichen zu vergleichen, den drei grossen Ästen am Baum des höheren Geisteslebens.

Mit einem Wort sei auf das Selbstverständliche, doch nicht immer genug in seinen Folgen Beachtete hingewiesen, wie in den genannten Geistestätigkeiten die verschiedenen psychischen Grundkräfte je an erster Stelle wirksam sind, so gewiss es sich immer um Vorgänge in der zuletzt einheitlichen Seele handelt; nämlich in der Wissenschaft das Erkennen, im Reich des Schönen Gefühl und Phantasie, in der Sittlichkeit der Wille, in der Religion, wie wir sahen, Fühlen in der bezeichneten Einheit mit dem Wollen. Fühlen und Wollen aber gehört im Haushalt unsres Seelenlebens unter sich zusammen und unterscheidet sich vom Erkennen, wird darum oft als praktisches zusammengenommen gegenüber dem theoretischen. Denn, soweit wir für unsre Aufgabe davon Gebrauch zu machen haben, ist es klar, dass in dem seelischen Grunderlebnis des Empfindens der Ton auf dem etwas in sich Finden oder auf dem etwas in sich Finden liegen kann; im ersten Fall haben wir eben das, was man theoretisches, im zweiten, was man praktisches

Geistesleben nennt. Reihen wir an diese Vorerinnerung die andere, dass die Betätigung in der Wissenschaft und in der Kunst von deren Anhängern keineswegs allen Menschen zugemutet, im Gegenteil oft ausdrücklich als Vorrecht des geistigen Adels gepriesen wird. Dagegen kann kein sittlicher und kein religiöser Mensch auf den Anspruch an die andern verzichten, dass auch sie sittlich und religiös sein sollen; doch beides nicht in gleichem Mass und Sinn.

Und nun die Hauptsachen. Mit der Wissenschaft (vgl. Ethik S. 375 ff.) hat die Religion gemein das brennende Interesse für die Wahrheit im unverwirrten Wortsinn. Das war oben, als wir von der Gottesvorstellung sprachen, ein Grundgedanke. Aber wie verschiedenartig ist dieser Wahrheitshunger! Die Wissenschaft fasst, je reiner sie ist, je mehr sie ihrem Ideal sich nähert, desto mehr das zu Erkennende losgelöst von dem Wert, den es für den Erkennenden hat. Sie versenkt sich so vollständig in das Objekt, dass sie das Subjekt vergisst. Nicht als ob ein menschlicher Geist imstande wäre, etwas für ihn Wertloses zu tun; aber der Wert des Erkennens beruht eben darin, den Gegenstand der Erkenntnis so vollständig, so genau, so ungetrübt durch irgend etwas nicht in ihm selbst Begründetes, als irgend möglich zu erfassen. Der Fromme dagegen will die Wahrheit von Gott erkennen, weil daran sein eigenes Leben hängt; er hat die denkbar grösseste persönliche Teilnahme an der Wahrheit seiner Glaubenswelt. Er will sich so wenig täuschen als der Forscher, Wahrheit bedeutet für beide in diesem Punkt ganz dasselbe, aber er will sich nicht täuschen um seinetwillen, der Forscher nicht um der Sache willen. Verwandtschaft und Gegensatz tritt am klarsten heraus, wenn man das Ringen der Wissenschaft nach Wahrheit auch einen Gottesdienst genannt hat. Mit Recht, denn um eine Erhebung des Geistes über das Gegebene, Natürliche, Endliche, handelt es sich in ihr zweifellos, um ein Streben nach einem Unendlichen, um ein Sichunterordnen unter ein Unbedingtes. Es ist das Ideal der Wahrheit. Aber ohne Beweis ist auch klar, etwas wie ganz Andersartiges dem Frommen die Erhebung zu Gott und seine Huldigung vor ihm bedeutet.

Von hier aus angesehen erscheint dem Religiösen das Leben in der Welt des Schönen viel näher verwandt (vgl. Ethik S. 480 ff.). Handelt es sich doch in ihr um

einen im Gefühl erlebbaren Wert. Und zwar um einen, der mit der religiösen Befriedigung zunächst die grösste Ähnlichkeit hat. Wie oft wird die beseligende, befreiende Wirkung der Kunst gepriesen, die über die Widersprüche der Wirklichkeit hinweghebt und in ein Reich ungetrübter Harmonie versetzt, also dass das Leben in der Kunst geradezu ein Leben im Ewigen heissen dürfe. Ist nicht auch Religion Leben im Ewigen? Dazu kommt die Tatsache, dass das freie Spiel der Phantasie auch das Hauptdarstellungsmittel der religiösen Gedanken ist, nicht nur in unvergänglichen Werken der bildenden Kunst, der Poesie, der Musik, sondern, wie wir uns schon überzeugten, im einfachen Ausdruck religiöser Wahrheit überhaupt? Ist nicht auch unsre Religion auf Gleichnisse angewiesen, und wie können sie gebildet und verstanden werden ohne Phantasie? Aber nun der gewaltige Gegensatz! Die Kunst lebt vom schönen Schein, für die Religion bedeutet auch der schönste Schein den Tod. Die Kunst versinnlicht einen Empfindungsinhalt, und je vollkommener es ihr gelingt, ihn darzustellen, desto vollkommener ist sie. Aber ob er einer Wirklichkeit, abgesehen von dem ästhetischen Gefühl, entspricht, ist eine auf diesem Gebiet sinnlose Frage. Ja gerade aus dem Jammer der Wirklichkeit flüchten wir in die Phantasiewelt des Schönen, und so wird diese Unzähligen, die den wirklichen lebendigen Gott nicht mehr zu finden vermögen, ein Ersatz für die Religion — nach der Überzeugung des Frommen, der wirkliche Erlösung kennt, ein minderwertiger und doch gefährlicher Ersatz.

Wieder anders verhalten sich Sittlichkeit und Religion. Schon jene gemeinsame Hochschätzung des Willens verbindet sie, indess beide auf das blosse Gefühl des Schönen leicht wie auf etwas Weiches, nicht recht Ernstes sehen; und Verbündete sind sie auch in ihrer Forderung an andere, an alle, dass sie gut und fromm sein sollen. Dazu kommt irgendwelche Verbindung des Sittlichen und Religiösen auch nach seinem Inhalt auf allen Stufen, in allen Arten von Frömmigkeit, mag es auch für uns das entsetzlichste Religiöse und verabscheuenswerteste Sittliche sein, bis hinauf zu unserer durch und durch sittlichen Religion, in der Frommsein und Gutsein unzertrennlich ist, weil unser Gott der allein Gute und Vollkommene ist. Aber gerade in dieser tiefsten Einheit

ist auch der Unterschied am deutlichsten. In der Sittlichkeit handelt es sich um ein unbedingtes Gesetz, ein verpflichtendes Ideal, dessen Verwirklichung durch uns der höchste Zweck und insofern allerdings das höchste Gut ist; in der Frömmigkeit um die Wirklichkeit jener überweltlichen, auf uns gerichteten, unser Vertrauen und unsere Ehrfurcht beanspruchenden, uns beseligenden Macht, die als schenkende unser höchstes Gut ist. Und dieser Unterschied ist auch im Christentum nicht aufgehoben, dessen höchstes Gut die Gemeinschaft mit dem guten, uns gut machenden Gott ist. Dadurch wird dem »du sollst« nichts von seinem erhabenen Ernst genommen, denn jenes Gut gehört den Guten, wohl aber der Stachel seiner Unerreichbarkeit und der noch bitterere der Schuld, »erst gerecht gemacht tun wir das Rechte« (Luther).

Wir sehen, in allem höheren Geistesleben handelt es sich um das Unendliche, Unbedingte, Ewige: aber in der Wissenschaft um das Ideal der Wahrheit für den rein erkennenden Geist; in der Kunst um die Idee des Schönen für das geniessende Gefühl; in der Sittlichkeit um die Willensunterwerfung unter das unbedingte Gesetz zur Verwirklichung des höchsten Zwecks. In diesen allen bleibt das Unendliche im Geistesleben des Menschen beschlossen, wie verschieden auch in Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, und in der letzteren immer im Begriff, diese Grenze zu überschreiten. Die Religion dagegen fasst es rückhaltlos als die grosse, von unserem Geistesleben unabhängige, wenngleich in ihm wirksam werdende Wirklichkeit. Ein Fremdling in der bloss natürlichen Welt mit ihren gegebenen Grössen ist auch der Weise, der Künstler, der Gute; über aller Welt, in Gott daheim ist der Fromme. Das ist jenes Paradox und Wunder, als welches die Religion immer erlebt worden ist, auch von denen, die keine erhabenen Worte dafür fanden. Ob die Religion mit diesem Anspruch Recht hat, ob sie wahr ist, bleibt einstweilen eine offene Frage.

Noch ergibt sich aus diesem Vergleich der Religion mit den anderen höheren Geistestätigkeiten ein Entscheid für die vielverhandelte Frage, was es in der Religion mit den vielberufenen **Werturteilen** für eine Bewandtniss habe. Die Leidenschaftlickeit, mit der in den letzten Jahrzehnten gegen den Satz gestritten wurde, die religiösen Urteile seien Werturteile, wäre berechtigt, wenn die Anhänger dieses Ausdrucks

ihn so verstanden hätten, wie seine Gegner annahmen. Nämlich wenn er dahingestellt liesse, ob die Grössen, von denen in Werturteilen Aussagen gemacht werden, Gott, ewiges Leben, Christus, Sündenvergebung wirklich seien oder nicht. Das wären in der Tat »böse« Werturteile, und kein Wort des Abscheus gegen sie wäre zu stark. Es ist nur stets unbegreiflich geblieben, wie man den Frommen, beziehungsweise den das Wesen der Frömmigkeit darstellenden Theologen eine solche Meinung zutrauen konnte. Denn an der Wirklichkeit Gottes hängt für die Religion Sein und Nichtsein, das wurde oben immer wieder betont. Auch die mildere Form jenes Vorwurfs hat keinen Grund der Berechtigung: die Religion lasse freilich die Wirklichkeit Gottes und der ganzen Welt des Glaubens nicht dahingestellt, sondern behaupte sie mit ganzem Ernst, aber eben nur um ihres Wertes willen; dieser Wert sei der einzig aufzubietende Grund für ihre Wirklichkeit, mit andern Worten sie seien Forderungen, Postulate. Demgegenüber wurde oben immer wieder hervorgehoben, dass die Religion in Kundgebungen der Gottheit, in deren Wirksamsicherweisen ihre Wirklichkeit begründet sieht.

Um nun zu verstehen, was gegenüber solchen Missdeutungen der eigentliche Sinn des Wortes »religiöse Werturteile« ist, und um zu beurteilen, ob dieser Sinn unanfechtbar ist, müssen wir davon ausgehen, dass keineswegs, wie es in jenem Streit oft schien, nur auf dem Boden der Religion Werturteile gefällt werden, dass sie aber hier allerdings eine Näherbestimmung finden, die ihre Rechtfertigung notwendig macht. Werturteile gibt es auf allen Gebieten. Auf dem der natürlichen Triebe und Neigungen: dies ist angenehm, jenes unangenehm. Auf dem des Rechts und der Sitte: verboten und erlaubt. Am wichtigsten sind sie auf dem Feld jener höheren Geistestätigkeiten, von denen wir unmittelbar herkommen. Hier erstreben sie den Charakter der Allgemeingiltigkeit. Es sind drei Urteile: etwas ist wahr, falsch; schön, hässlich; gut, böse. Jener Zug zum Unbedingten macht sich in ihnen allen geltend. Aber eben mit den Unterschieden, die dort hervorgehoben wurden. Das Eigentümliche im religiösen Werturteil besteht gerade darin, dass es, wie jene anderen, nur auf Grund persönlicher Wertschätzung gilt und doch zugleich eine Aussage über eine

Wirklichkeit ausser uns, über die höchste Wirklichkeit, Gott und die unsichtbare Welt ist. Das ist der grosse Anstoss am religiösen Werturteil. Aber gerade darauf kann die Religion nicht verzichten. Wie soll nun ein solches Urteil näher bestimmt werden, wenn es nicht doch besten Falls auf ein blosses Postulat hinauskommen soll? Der Sachverhalt ist dieser. Nicht auf Grund einer Nötigung des Wahrnehmens und Denkens, die für jeden Gesundsinnigen unentrinnbar ist, beruht die Giltigkeit der Glaubensurteile, sondern auf Grund einer lebendigen Überzeugung vom Wert der Glaubensgegenstände, aber nicht als selbsterdachter, sondern als Kundmachungen Gottes, die uns treffen. So allein ist, was der Fromme meint, genau aufgefasst. Er hält nicht das Wertvolle für wirklich, weil es ihm wertvoll ist; sondern für wertvoll, was ihm als wirklich gegenübertritt, aber gegenübertritt nicht als eine Wirklichkeit, die niemand leugnen kann, vielmehr als eine, welche nur der anzuerkennen vermag, der ihren Wert persönlich anerkennen will. (Oder, wie man zunächst für die höchsten Religionsstufen treffend gesagt hat: die religiösen Werturteile sind Vertrauensurteile in bezug auf göttliche Offenbarungen.) In diesem Sinne gibt es religiöse Werturteile und muss es solche geben: die Frömmigkeit steht und fällt mit ihnen. Dann versteht es sich aber von selbst, dass diese eigentümliche Art von Gewissheit begründet, gegen naheliegende Einwände gerechtfertigt werden muss. Mit andern Worten: wir stehen hier vor derjenigen Aufgabe des Wahrheitsbeweises, welche sich uns später als die eigentlich entscheidende für das Christentum darstellen wird. Denn unabweisbar taucht das Problem auf, ob ein solcher Weg zur Gewissheit der Glaubensgegenstände nicht ungangbar sei wegen berechtigter Ansprüche des zwingenden Wissens. Darin liegt das bleibende Interesse des Streits um die Werturteile, nicht in den sinnlosen Missdeutungen, denen das Wort so oft ausgesetzt war.

Noch erübrigt der vierte und letzte Gesichtspunkt, unter den wir die Erkenntnis der Religion stellten. Ihr Wesen nach dem Inhalt und nach dem seelischen Ort, sodann ihr Verhältnis zu den andern höhern Geistestätigkeiten ist besprochen. Diese Stücke finden selbst ihren Abschluss in der Frage nach dem

Ursprung der Religion.

Wir gingen davon aus, dass Wesen und Ursprung streng getrennt werden sollen. Oft verdirbt das voreilige Fragen nach dem Ursprung die genaue Beobachtung des Wesens; aber diese führt von selbst von verschiedenen Seiten aus an die Grenze der Ursprungsfrage. Zwar kann darüber kein Zweifel sein, dass die einzelnen Glieder der Religionsgemeinschaft zunächst auf dem Wege der Erziehung religiös werden und dass andererseits die ersten Anfänge der Geschichte auf diesem Gebiet wie auf allen uns verhüllt sind. So könnte die Ursprungsfrage gegenstandslos scheinen. Allein wie hoch wir, in bezug auf den ersten dieser Sätze, die Macht der religiösen Erziehung anschlagen und wie sehr wir zugeben mögen, dass viele Menschen ihr Leben lang die Stufe der anerzogenen Gewohnheit kaum überschreiten, so können wir doch auf unserem Gebiet so wenig als auf dem der andern besprochenen Haupttätigkeiten des Geistes uns der Frage entziehen, aus welchen Kräften des menschlichen Seelenlebens in seiner Wechselwirkung mit ausser ihm liegenden Kräften eine solche Erziehung und Gewohnheit verständlich werde; diese Frage ist uns durch die Untersuchung des Wesens geradezu aufgedrängt. Und wenn wir in bezug auf den zweiten Satz günstiger gestellt wären, wenn unser geschichtlicher Blick weiter zurückreichte, als es tatsächlich der Fall ist, so würde doch die soeben bezeichnete Aufgabe auch hier sich ergeben. Also darauf müssen wir achten, und nur anhangsweise lässt sich am Schluss fragen, ob in bezug auf die allerersten Anfänge noch etwas Besonderes hinzuzufügen sei. Aber auch eine Richtschnur für die Beurteilung der mancherlei Antworten auf die Frage nach dem Ursprung der Religion haben wir durch die Erkenntnis des Wesens gewonnen. Jede Theorie über den Ursprung ist falsch, die dem beobachteten Tatbestand widerspricht, aus dem wir ihr Wesen feststellten.

Deswegen bedarf zunächst die Erklärung der Religion aus Staatsklugheit und Priesterbetrug keiner Widerlegung. Nicht allein, weil sie aufgehört haben müsste, nachdem diese trüben Quellen entdeckt sind, sondern weil aus ihnen das Gebilde überhaupt nicht entstehen kann, um dessen Erklärung

es sich handelt. Und auch die Zuhilfenahme des Vererbungsgedankens hilft nicht weiter, z. B. das gefällige Wort von den »Kulturlügen«, die durch Fortpflanzung in unzähligen Generationen sich verfestigt haben sollen und unter denen die Religion die mächtigste sei. Aber auch tiefer gehende Versuche, namentlich die jetzt so beliebte animistische Theorie, leiden deutlich an einem Missverhältnis zwischen Erklärungsgrund und zu erklärendem Vorgang. Die Erfahrungen des Traumlebens und des Todes mögen die religiösen Vorstellungen wesentlich mit gestaltet haben, aber jene Grundmerkmale des religiösen Vorgangs müssen offenbar schon vorausgesetzt werden. Ähnlich verhält es sich, in andern Beziehungen, mit der Ableitung aus dem natürlichen Kausalitätsbedürfnis in Verbindung mit der schaffenden Einbildungskraft.

Sachgemäss ist die Frage nur dann gestellt, wenn jene Grundmerkmale, die das Wesen des religiösen Vorgangs ausmachen, daraufhin untersucht werden, ob sie sich auf eines zurückführen lassen und dieses eine als diejenige seelische Bestimmtheit verstanden werden kann, aus welcher in Wechselwirkung mit ausser der Seele wirksamen Kräften der religiöse Vorgang sich erklären lässt. Zu dem Ende darf man offenbar nicht von der Gottesvorstellung ausgehen; zunächst jedenfalls bleibt ja die Möglichkeit offen, dass diese selbst sich als Erzeugnis jenes einfachsten Elements begreifen liesse; und dasselbe gilt noch deutlicher von der Huldigung. Die Vorgänge aber, die als Offenbarung betrachtet werden, sind es jedenfalls nur in der Wirkung auf eine dafür empfängliche Seele. Mithin bietet sich als Ausgangspunkt nur jenes Streben nach Leben, der Drang, den Widerspruch zwischen dem Anspruch auf Leben und dem vorhandenen Lebensgefühl auszugleichen. Aus ihm, das ist die verbreitetste Meinung der Gegenwart, wofern sie mit jenen ungenügenden Antworten sich nicht zufrieden gibt, entstehe die Vorstellung der überweltlichen Macht, beziehungsweise die Bereitschaft, gewisse Vorgänge im eigenen Innern wie in Natur und Geschichte als Offenbarung dieser Macht anzusehen; aus ihm ebenso die Beugung vor dieser Macht in Ehrfurcht und Vertrauen.

Die Gegner dieser Ansicht haben sich ihre Widerlegung oft zu leicht gemacht, wenn sie sagten: auf die beschriebene Weise entstehe nicht Religion, sondern Kultur; die Not des

Lebens erziehe den Menschen zum Kampf mit der Not, zur Erfindung von allerlei Werkzeugen, zum Wissen und Können jeder Art, und nur etwa Schwächlinge wären auf den Gedanken verfallen, bei einer höheren Macht Hilfe zu suchen. An diesem Misverständnis trugen freilich ungenaue Aussagen mancher moderner Religionsphilosophen einen Teil der Schuld, wenn sie ohne nähere Bestimmung den menschlichen Geist unter allerlei Druck »religiös funktionieren« liessen, in aller Not das »Schwungrad« sahen, das die Religion in Gang bringe. Die Ernsthafteren haben es doch immer nur so gemeint: das an der Grenze des jeweiligen Wissens und Könnens sich erhebende Gefühl der Schranke sei der Ausgangspunkt für das Hilfesuchen bei einer höheren Macht. Sie unterschieden also mit Recht den Beweggrund zur Kultur und zur Religion; und sie konnten auch leicht zeigen, wie jeder Fortschritt der Kultur an immer neue, ja vielleicht doppelt schmerzlich empfundene Schranken führe, andere, wie Krankheit und Tod, nie beseitige, wie also die Religion keineswegs durch den Kulturfortschritt entbehrlich werden müsse. Aber nicht minder zweifellos ist nun auch dies: die Anhänger jener Theorie müssen, wenn sie genau verfahren, ihr eine Näherbestimmung geben, die ihren Wert wesentlich kleiner erscheinen lässt, als sie oft annehmen. Sie dürfen sich den Doppelsinn ihres Satzes nicht verhehlen: aus dem Gefühl der Lebensschranke geht der religiöse Vorgang notwendig hervor. Dieser Satz kann bedeuten: notwendig in jedem Wesen, das seine durch keine eigene Anstrengung und kein Zusammenwirken mit seinesgleichen zu hebende Bedürftigkeit empfindet. So verstanden ist der Satz ohne Frage falsch. Wir können sehr wohl ein Wesen denken, das bei diesem Gefühl sich beruhigt, in dem Erleben seiner Schranke sich bescheidet. Setzen wir aber im Menschen den Drang, an der Grenze der eigenen Kraft dennoch nicht zu verzagen, sondern jenen Lebensdrang durchzusetzen, so haben wir vorausgesetzt, was wir erklären wollten: nämlich in diesem nicht selbstverständlichen Optimismus den unter gewissen Einwirkungen der Natur und des Menschenlebens wirksam werdenden Beweggrund, die Gottesvorstellung zu bilden, sich an Gott zu wenden, dies oder jenes Erlebnis als Kundmachung Gottes zu deuten. Andere werden geneigt sein, sofort zu sagen: die Gottesahnung selbst müsse voraus-

gesetzt werden. Es ist doch wohl richtiger, sie zunächst nur in ihrem Beweggrund, in jenem nicht verzagenden Lebensdrange selbst vorauszusetzen und eben darin die religiöse Anlage zu sehen.

Dann aber haben wir in der Besprechung der Ursprungsfrage ganz von selbst den Punkt erreicht, an dem sie mit innerer Notwendigkeit in die Wahrheitsfrage übergeht. Genauer, dieses soeben festgestellte Letzte wird man verschieden beurteilen, je nachdem man persönlich zur Religion sich stellt und über ihre Wahrheit urteilt. Wer für sich selbst die Religion ablehnt, wird seine Stellung etwa folgendermassen bestimmen. In der angegebenen Weise sei sie einst unter primitiven Verhältnissen entstanden und entstehe sie noch jetzt unter dem Einfluss Jahrtausende alter Überlieferung und Vererbung. Weil aber dem fortschreitenden Wissen Gott als Illusion sich erweise, müsse der moderne Mensch auf Religion verzichten (von jenem Ersatz durch Ästhetik hier abgesehen). Sei er nun überhaupt Pessimist, so habe er auch jenen Grund der Religion als unberechtigte Illusion aufzugeben; wo nicht, so bleibe er dabei stehen, dass dem menschlichen Geist ein in anderer Weise, ohne Überschreiten der Welt in dieser Welt selbst, aber natürlich stets nur unvollkommen, etwa im Fortschritt der Gattung, sich verwirklichender Drang nach vorwärts, ein unbegrenztes »Plus ultra« eigentümlich sei. Dagegen der Fromme wird in diesem optimistischen Drang über jede Schranke des Wissens und Wollens hinaus nicht nur, wie auch die anderen zugeben, den tatsächlichen Grund der Religion sehen, sondern den gottgewollten und nach Gottes Willen immer neu wirksamen, die bleibend wertvolle religiöse Anlage; ebenso die äusseren Einflüsse, die sie entwickeln, als wirkliche Offenbarungen, von Gott als solche gemeinte Wirkungen beurteilen. Ja er wird geneigt sein, was wir oben zunächst zurückstellen mussten, diese Anlage unmittelbar als Gottesahnung zu fassen, als ursprüngliches inneres Wahrnehmungsvermögen für das Übersinnliche. Er kann sich dafür auf seine Gegner selbst berufen, die ja das optimistische Nichtverzagen auf andere Weise glauben befriedigen zu können, so dass also jedenfalls kein Beweis von ihnen dafür geliefert ist, dass es sich unter gewissen Umständen notwendig in der Form der Religion befriedigen müsse. Wie dem sein mag, in dieser seiner Über-

zeugung, dass jener Lebensdrang (oder geradezu dieses Wahrnehmungsvermögen, dieser Sinn für das Übersinnliche) von Gott gewollt sei, lässt sich der Fromme nicht irre machen durch den Spott, dass ja dann der angeblich höchste Vorgang menschlichen Geisteslebens durch das menschliche Bedürfen, ja durch die menschliche Selbstsucht hervorgerufen werde. Seltsamerweise haben auch manche Anhänger des Gottesglaubens in diesen Vorwurf eingestimmt, eine solche Erklärung der Religion sei unwürdig. Vielmehr erscheint es dem Frommen Gottes und des Menschen würdig, wenn Gott durch die unscheinbarsten Mittel den höchsten Zweck verwirklicht, die tiefste Armut zum Grunde des grössten Reichtums macht. So sagt z. B. Luther zum 118. Psalm: »es lerne hier, wer da lernen kann, und werde ein jeglicher auch ein Falke, der sich in die Höhe schwingen möge in solcher Not. Es heisst: ich rief den Herrn an. Rufen musst du lernen. Wohlauf du fauler Schelm, auf die Knie gefallen und deine Not mit Weinen vor Gott dargelegt!« Dieses Wort kann uns noch einen anderen Punkt im Urteil des Frommen über jenen Tatbestand beleuchten. Er darf es betonen, dass die Huldigung vor Gott ihm als eine Forderung an seinen verantwortlichen Willen zum Bewusstsein kommt, keineswegs als zwingende Notwendigkeit. Auch was ihm als kräftigste Offenbarung gegenübertritt, erscheint ihm wie eine Frage Gottes, ob er sich beugen und zu Gott erheben will. Und ebenso ist der Inhalt der Kundgebungen Gottes in allen höheren Religionen von der Art, dass der Fromme sich von dem Vorwurf der Selbstsucht nicht getroffen fühlt, so gewiss er dem Verächter der Religion nie dieses sein Urteil aufzwingen kann.

Jetzt erst haben wir ein Recht, noch mit einem Wort auf die Frage nach dem geschichtlichen beziehungsweise jenseits unserer geschichtlichen Erkenntnis liegenden Ursprung der Religion zu kommen. Was wir über sie in Form einer Hypothese sagen können, ist, entsprechend dem zu Anfang Gesagten, wesentlich dasselbe, was wir über den Ursprung überhaupt ausführten: die religiöse Anlage in dem oben bestimmten Sinn, mit ihr in Wechselwirkung Geschehnisse in der Natur und im menschlichen Gemeinschaftsleben oder andere innere Erlebnisse, die den Eindruck der Offenbarung Gottes beziehungsweise höherer Mächte hervorrufen. In betreff der letzteren mag man überlegen, ob für die ersten

Anfänge besondere Kundgebungen Gottes wahrscheinlich seien, wofür manche den Ausdruck der Parastase, des besonderen Nahetretens Gottes in irgend einer Erscheinung, gebraucht haben. Für die christliche Glaubenslehre hat aber alles Nachdenken über die ersten Anfänge nur Wert in Verbindung mit dem über die Höhenlage dieser Anfänge. Diese glauben die meisten Vertreter der Religionsgeschichte durch Rückschlüsse aus dem religiösen Zustand der untersten jetzt vorhandenen Stämme als äusserst niedrig ansetzen zu dürfen. Fetischismus oder Animismus erscheint ihnen als der Anfang der Religion. Die Tatsachen, der Natur der Sache nach vieldeutig, und in ihrer Deutung, mehr als man meist zugibt, von persönlicher Stellungnahme beeinflusst, machen diese Theorie keineswegs notwendig. Andere Tatsachen oder dieselben anders gedeuteten Tatsachen, z. B. die gerade bei fetischistischen Stämmen daneben vorhandene Ahnung Eines Gottes, haben andere Forscher zur Annahme eines ursprünglichen Henotheismus geführt: »ohne den Gedanken Gottes keine Götter«. Allein die Dogmatik kann diese Frage, wenn sie nicht undeutlich davon reden oder gar durch Grenzüberschreitung sich selbst schädigen will, nur erst an einer anderen Stelle, nämlich in der Lehre von der Sünde berücksichtigen.

Die christliche Religion.

Als wir die Fragen suchten, welche unentbehrlich sind für die Erkenntnis, was Religion ist, war die Wichtigkeit der Tatsache hervorzuheben, dass sich uns die Religion als eine **Grundform menschlicher Gemeinschaft** darstellt, dass wir die sogenannte objektive Religion nicht gegenüber der subjektiven verkürzen dürfen. Ohne Wiederholungen konnte diese Wahrheit nicht immer wieder eingeschärft werden. Jetzt haben wir es ausdrücklich mit ihr zu tun, wenn wir die Eigenart der christlichen Religion in dem grossen Ganzen aller Religionen uns vergegenwärtigen. Das Mitteilungsbedürfnis, dieser Grundtrieb menschlichen Geisteslebens, erweist sich wegen der Eigenart des religiösen Erlebens auf diesem Gebiet besonders allgemein, kräftig und nachhaltig. Nicht nur ist der Fromme überhaupt in den Tiefen seines Lebens bewegt und dadurch lebhaft zur Mitteilung gedrängt; es kommt

dazu jene oft betonte Überzeugung von der Wirklichkeit seines Gottes, er weiss sich also im Dienst der höchsten Wahrheit, und es ist Gehorsamspflicht, für sie zu wirken. So verstehen wir, dass jedes religiöse Erleben in dem Mass seiner Stärke gemeinschaftbildend wirkt. Und ebenso, dass diese Wirkung ihrer Art nach von jenem Erleben abhängig ist. Dieses Erleben aber ist immer ein bestimmtes, eigenartiges, nie Religion im allgemeinen. Auch hierauf wurde schon hingewiesen, es gibt keine »natürliche« allgemeine Religion, sondern nur bestimmte (konkrete, »positive«), wenn auch, mit anderen verglichen, sehr unbestimmte Religionen. Will man nun diese Besonderheit der Religionen verstehen, so muss man darauf achten, wie die besprochenen vier Grundmerkmale gefasst werden. Dann findet man, dass mit der Fassung des einen die aller andern zusammenhängt; daher bedeuten in den verschiedenen Religionen die gleichen Worte etwas ganz anderes, z. B. Einheit Gottes im Islam oder im Christentum. Die eigentümliche Fassung des Gottesgedankens, des Heilsgutes, der Huldigung heisst oft das Materialprinzip einer Religion; die eigentümliche Fassung der vorausgesetzten, in ihr geglaubten Offenbarung, womit sie ihre Wahrheit begründet und wonach sich jener Inhalt (jenes Materialprinzip) bestimmt, das Formal- oder Erkenntnisprinzip. Nur werden die Ausdrücke hier wie auch sonst nicht immer im gleichen Sinn gebraucht. Diese Gesichtspunkte also leiten die Rundschau über die vielen Religionen in ihrem Verhältnis zur christlichen.

Sie können in mannigfaltiger Weise zur Geltung gebracht werden, und fast jede daraus sich ergebende **Einteilung** hebt eine wichtige Seite der Sache hervor. Für unsern Zweck genügt der Hinweis, dass, was jenes Materialprinzip betrifft, die Einteilung nach Verschiedenheit der erstrebten Güter am einfachsten die fast unübersehbare Fülle der Tatsachen ordnet: dadurch wird der Hauptunterschied in Stufen und Arten, auf den schon Schleiermacher hinwies, polytheistische und monotheistische, Natur- und sittliche Religionen mit den Mitteln der neueren Religionsgeschichte bestätigt und verdeutlicht. Leicht lässt sich damit der Unterschied der kulturlosen (genauer kulturarmen) und der Kulturreligionen verbinden. Ebenso der Unterschied von Gesetzes- und Erlösungsreligionen, der namentlich für den Islam einerseits, Brahmanismus, Buddhismus und Christentum

andrerseits bezeichnend ist, wobei der Unterschied der letzteren unter sich in der ethischen Art des Heilsgutes und seiner Näherbestimmung begründet ist. Nur muss man sich bewusst bleiben, dass dabei die Bezeichnung Erlösungsreligion selbst in einem bestimmten, engeren Sinn verstanden wird, denn im weiteren sind alle Religionen Erlösungsreligionen. Um einen Überblick zu gewinnen, empfiehlt sich daher doch weitaus am meisten jene Grundeinteilung, und der Umstand, dass das wirkliche religiöse Leben der Menschheit allenthalben Übergänge zwischen diesen Formen zeigt, vertieft nur ihren Wert für den wirklichen Einblick in das vielverschlungene Gebiet. Diese Einteilung, vom Materialprinzip her genommen, ist nun aber zu verbinden mit der vom Formalprinzip aus. Doch genügt hier gleichfalls der Hinweis auf die Grundformen, die wir schon oben kennen lernten und die gleichfalls in vielen Übergängen aus der wirklichen Welt der Religion uns entgegentreten. Offenbarungsreligionen heissen hier nun im engeren Sinn die auf geschichtlicher Offenbarung und infolge davon auf bestimmter Stiftung beruhenden, indes ja doch keine Religion ohne irgendwelche Offenbarung (beziehungsweise Glauben an Offenbarung) wirklich wird. Jene Offenbarungsreligionen im enger bestimmten Wortsinn sind ihrem Inhalt nach, eben weil sie auf besonderer Kundmachung Gottes beruhen wollen, so unabhängig von der Art ihres Heimatbodens, dass sie bewusst und absichtlich nach schrankenloser Anerkennung streben, d. h. Weltmission treiben; eben dazu aber bedürfen sie ein zuverlässigeres Mittel der Fortpflanzung als die mündliche Überlieferung, nämlich mittelst heiliger Schriften, welche die Erhaltung ihrer ursprünglichen Eigenart durch beständigen Rückgriff auf die Anfänge möglich machen.

So leicht nun im allgemeinen für unsere **christliche Religion** die Ortsbestimmung auf dieser Übersichtstafel der Religionen ist, so grosse Schwierigkeiten stellen sich ein, wenn ihr Wesen im voraus mit einigen Sätzen näher bezeichnet werden soll. Kein Zweifel, dass sie mit einzigartigem Nachdruck die monotheistische sittliche Religion, also auch in welchem Sinn sie Erlösungsreligion sein will, und dass sie sich bewusster als alle anderen auf geschichtliche Offenbarung zurückführt. Aber sobald wir diesen Rahmen nur

ein wenig ausfüllen wollen, können wir an der Tatsache nicht vorbeigehen, dass, zunächst schon unter uns Heutigen, die mannigfaltigsten Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Christentums laut werden, dass sogar sich nahestehende Theologen nur das von ihnen so genannte »Wesen« für wesentlich halten, und zwar in den beiden Grundbeziehungen, der Bestimmung des Inhalts wie seines Grundes in der behaupteten Offenbarung. Wie fremd klingt überhaupt vielen unserer Zeitgenossen dieser letztere Gedanke, wie ausgemacht erscheint es ihnen, dass das Christentum von seinem Stifter losgelöst werden könne! Nicht minder weichen die Urteile voneinander ab, welche Stelle die Sündenvergebung, die Gebetserhörung, die ewige Vollendung in dem Ganzen christlicher Heilswahrheit einnehme. Es ist als lohnende Aufgabe empfunden worden, das Christentum verschiedener hervorragender Männer, deren Bild noch in aller Bewusstsein lebt, vergleichend darzustellen; nicht wenige haben dabei den Eindruck gewonnen, dass die Unterschiede die innere Einheit überwiegen. Und ist es anders, wenn wir von der Gegenwart durch die Geschichte zurückschreiten? Welches Christentum soll als das christlichste gelten, das morgen- oder abendländische, das römische oder evangelische? Und lösen sich nicht auch diese grossen Gebilde dem tiefer eindringenden Auge in unendlich viele kleinere eigenartige auf? Verwirklicht sich nun eben in allen diesen Erscheinungen das Wesen des Christentums? Das hiesse, wenn in allen gleichmässig, offenbar auf eine Erkenntnis des Wesens verzichten; und was schlimmer wäre, wir müssten in allem die notwendige Auswirkung der Idee sehen, d. h. Verantwortlichkeit und Sünde wäre geleugnet. Wenn aber wir Evangelischen den Massstab für die Geschichte in den Zeugnissen des Anfangs suchen und wenn wir uns für das Recht eines solchen Verfahrens im allgemeinen auf die historische Beobachtung berufen dürfen, dass eine Religion, je bestimmter sie in sich ist, diese Bestimmtheit am klarsten in ihren Anfängen zeigt, entsteht dann nicht dieselbe Schwierigkeit wie oben in neuer Gestalt? Ist die heilige Schrift, auch nur das Neue Testament, nicht das Buch, in dem jeder findet, was er sucht, und hat es überall denselben Inhalt, grenzt es sich auch nur deutlich ab von der späteren Geschichte?

Diese Gefahr subjektiver Willkür ist doch keineswegs so unentrinnbar, als sie zunächst scheint. Denn das Neue Testament richtet durch seine Beschaffenheit selbst Schutzwehren dagegen auf. Es macht nämlich in hervorragenden Zeugnissen unzweideutig auf die scharfe, unter Umständen verletzende Eigenart des Evangeliums aufmerksam. Z. B. 1 Kor. 1, 22 ff. in Einheit mit Matth. 11, 27 ff. bringen seinen paradoxen Charakter aufs schärfste zum Ausdruck, und zwar ebensowohl in bezug auf den Inhalt wie die unlösliche Verbindung mit seinem Stifter als dem offenbaren Ebenbilde des Gottes, der als heilige Liebe Sünder in seine Gemeinschaft führt, beides so, dass es sich an das wirklich religiöse und zwar das rein sittlich religiöse Bedürfen und Erleben des Menschen wendet. Gewiss wird menschliche Unvollkommenheit und persönliche Abneigung gegen diese Eigenart unserer Religion, »den Hellenen Torheit, den Juden Ärgernis«, auch wieder zur ungenauen Aufnahme ihres Bildes schon in den Ursprungszeugnissen verleiten. Aber die blosse Willkür muss immer wieder als solche zutage kommen, was eigentlich die Hauptsache sei, immer wieder durchleuchten. Dazu trägt am meisten gerade jener Blick auf die Entwickelung des Christentums bei, der zunächst verwirren kann. Denn irgendwie haben alle seine sich wandelnden Gestalten, die geschichtlichen Bestand gewannen, auf die neutestamentlichen Urkunden sich berufen und ihren Zusammenhang mit ihnen nachweisen wollen. In dieser Auseinandersetzung des Fortgangs mit dem Ursprung wird immer deutlicher, was zum Wesen gehört. Wir werden auch davor bewahrt, in irgend einer scheinbar einfachen Formel dieses Wesen zusammenzufassen, in Wahrheit es zu verengen: denn manches der einen Zeit Gleichgültige hat eine andere Zeit schätzen gelernt. Die dann noch übrig bleibende Subjektivität, die Möglichkeit des Irrens ja Verkennens und Verkehrens ist aus der Art der Religion verständlich; Gott und sein Wirken sollen wir verstehen und verehren, aber wir müssen es nicht. Und wenn wir in der angegebenen Weise ihr Wesen zu bestimmen suchen, so ist dieses Verfahren auch deswegen, alle nötigen Näherbestimmungen vorbehalten, unanfechtbar, weil wir dadurch eine Bestimmung des Wesens gewinnen, dessen Wahrheit zu begründen nach der Meinung der Gegner offenbar nicht leichter, sondern schwerer ist, als wenn wir uns

mit einem ganz blassen Begriff vom Wesen des Christentums begnügten. Eine Reihe der wichtigsten Einwände treffen ja einen solchen abgeblassten Begriff gar nicht, wohl aber den scharf ausgeprägten, den wir auf jenem Wege gewinnen.

Um das Wesen des Christentums zu bestimmen, zunächst nach jenen drei ersten Grundmerkmalen der Religion (das sogenannte Materialprinzip), kann man von jedem derselben ausgehen, denn sie entsprechen einander, und je höher die betreffende Religion steht, desto genauer. Doch eignet sich naturgemäss der Gottesgedanke oder das Heilsgut mehr zum Ausgangspunkt, und das letztere wieder mehr als der erstere, nämlich für dieses vorläufige Verständnis, das der Begründung der christlichen Religion zugrunde gelegt werden soll, während in der Glaubenslehre selbst alles von dem leitenden Gottesgedanken aus dargestellt sein will. Geht man nun von dem zugestandenen Satz aus, dass die christliche Religion die vollkommen sittliche sei, so drängt sich die Beobachtung auf, dass im Lauf ihrer Geschichte der Ton bald mehr auf Religion, bald auf sittlich gelegt wurde, z. B. von der altprotestantischen Theologie und Schleiermacher mehr auf das erste, von der Aufklärung und Kant auf das zweite Wort; und diese verschiedene Betonung der einheitlichen Wahrheit hat sich bei der Bezeichnung des Heilsgutes nicht selten in der Vorliebe für die Begriffe Reich Gottes einerseits, Erlösung oder Versöhnung andererseits ausgesprochen. In Wahrheit liegt in beiden beides, dass das Christentum die vollkommen sittliche Religion und die vollkommene sittliche Religion sein will; und der Unterschied besteht nur darin, dass der zweite den Inhalt des ersten ausdrücklich als für (zu erlösende und versöhnende) Sünder bestimmt bezeichnet. Der so durch den Gedanken der Versöhnung näher bestimmte Gedanke des Reiches Gottes eignet sich aber auch besser zum Gesamtausdruck für das Wesen des Christentums unter dem Gesichtspunkt des Heilsguts als sonst noch vorgeschlagene Ausdrücke wie Leben, Liebe, Gotteskindschaft, wiederhergestellte Gottesgemeinschaft, Herstellung einer Menschheit Gottes, Rechtfertigung aus dem Glauben. Aus ähnlichen Gründen, wie auch in der christlichen Sittenlehre die Idee des Reiches Gottes, nur unter anderem Gesichts-

punkt, den Vorzug verdient. Zwar hat »Rechtfertigung« das Anziehende, dass es sofort das evangelische Losungswort in der Bezeichnung des Wesens geltend macht; aber es ist doch wohl für den Anfang allzubestimmt. Leben oder wiederhergestellte Gottesgemeinschaft klingen nicht bestimmt genug christlich. Gotteskindschaft lässt nicht so sicher auch an die Gemeinschaft denken, als Reich Gottes auch an den einzelnen: und Menschheit Gottes ist zu sehr nach einem vereinzelten Bibelwort gebildet.

Freilich erheben sich auch gegen Reich Gottes Bedenken, und zwar gerade im Namen des Neuen Testaments. Nicht ganz dieselben wie in der christlichen Ethik; denn dass das Wort ursprünglich die Herrschaft Gottes bedeute, lässt sich ja leichter in der Dogmatik als Ethik verwerten. Aber dass es wesentlich die vollendete Gottesherrschaft bedeute, das sei, sagt man, gleichfalls für die Dogmatik ein Hemmnis. Wir können aber auch hier in der letzteren uns dabei beruhigen, dass das Wort in ihr selbstverständlich nicht als ein einzelner, unmittelbar aus dem Neuen Testament herübergenommener Bestandteil der ersten Verkündigung gemeint ist, sondern als ein durch begriffliche Arbeit zustande gekommener zusammenfassender Ausdruck für jene Verkündigung im ganzen, zu welchem Zweck aber aus guten in der Sache liegenden Gründen (was freilich erst die gesamte Darstellung erhärten kann) eben der des Reiches Gottes gewählt wird. Und es darf auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass dieser Name bei Grössesten in der Geschichte unserer Religion jeweilen wie ein Losungswort erscheint, in dem sie ihr neues Verständnis mit dem Anfang verbunden wissen; man denke an Luther, an Calvin, an Spener, an Schleiermacher, auch wenn sie davon nicht den hier gemeinten methodischen Gebrauch gemacht haben. Luthers schlichte Erklärung der zweiten Bitte erinnert zugleich daran, wie schon im Neuen Testament bei Paulus und Johannes Glaube und Liebe zu seiner Erläuterung dienen.

»Reich Gottes«, Herrschaft Gottes, schon im Alten Testament eine Glaubensbotschaft voll geistiger und sittlicher Grösse, doch vom Nationalen und Politischen nie völlig getrennt, dann in der apokalyptischen Literatur des Judentums Inbegriff aller überweltlichen Wunder, hat im Evangelium

jene nationale Hülle abgestreift und diese Überweltlichkeit vollendet, ohne an Wirklichkeit einzubüssen: in seiner rein geistigen und sittlichen Art ist es wahrhaft überweltlich und die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten. Gottes Herrschaft ist Verwirklichung seines allein guten allmächtigen Willens. Gott nimmt Menschen in die Gemeinschaft seiner Liebe, dieser wertvollsten Wirklichkeit, auf, erweckt sie dadurch zur Liebe gegen ihn und untereinander, und lässt sie in beidem, in seiner erfahrenen und erwiderten Liebe und in der Liebe untereinander, seine Seligkeit erleben. Beides ist vollkommen unzertrennlich; denn an Gottes Seligkeit, der die Welt liebt, können sie nicht anders Anteil bekommen. Eben in dieser Liebesgemeinschaft mit Gott und untereinander sind sie über die Welt erhoben, überwinden, beherrschen die Welt; alles ist ihnen untertan, so gewiss es Gott untertan ist, dem untertan sie selig sind. Dieser Grundgedanke erfüllt, in den verschiedensten Wendungen, das ganze Neue Testament, die Gleichnisse von Schatz, Perle, Hochzeitsmahl, vom unerschöpflichen Vergeben gegenüber dem Bruder; die Seligpreisungen derer, die Söhne Gottes heissen, Gott schauen, satt werden dürfen als reine Herzen, nach Gerechtigkeit Hungernde, Friedfertige, Verfolgte. Immer hängt eins unlöslich am andern, Gemeinschaft mit Gott in der Liebe, Liebe untereinander; in beidem Hinausgehobensein über die Welt und doch festester Stand in ihr, so dass nur die Reflexion die einzelnen Seiten scheiden kann, z. B. im Hochzeitsgleichnis die Tischgemeinschaft mit Gott und mit den vollendeten Frommen. Der Friede quillt (Phil. 4, 1 ff.) aus der Freude im Herrn, der heiligen Sorglosigkeit, der Gewissheit, dass der Herr nahe ist, wie daraus, dass die Christen allem Gerechten und Edlen und Tugendhaften nachdenken. Besonders ausdrücklich ist im ersten Johannesbrief betont, dass Kinder Gottes das Leben in der Bruderliebe haben (3, 14 ff.) wie in der Erfahrung der Liebe des Gottes, der uns zuerst geliebt hat (4, 7 ff.).

Nur eine andere Seite desselben Sachverhaltes ist es, wenn man hervorhebt, dass das christliche Heilsgut, das Reich Gottes, ebensowohl Gabe als Aufgabe ist. Das folgt aus seinem innersten Wesen. Auch Gottes Liebe kann in Menschenherzen nicht durch Allmachtswirken wie auf dem Gebiete der Natur wirklich werden, sie wendet sich an das Vertrauen; und umgekehrt ist auch die christliche Liebe zu Gott und

zum Nächsten selbst Geschenk und Gut, keineswegs nur Pflicht. Die Gabe und die Aufgabe ist unzertrennlich: niemand kann der Gabe teilhaftig werden, der nicht die in ihr selbst liegende Aufgabe angreifen will, aber auch niemand der Aufgabe sich zuwenden ohne die Kraft der Gabe. Eben darum ist das Christentum die sittliche Religion: sie wendet sich an die persönliche Willenstat, schon wenn es sich um den Empfang der Gabe handelt, dieses Empfangen selbst wird zur Aufgabe, und dann stellt die empfangene Gabe neue Aufgaben. Und es kann nicht anders sein wegen der Art der Gabe, weil sie Liebe ist. Aber die Gabe der Liebe Gottes zu uns steht an der ersten Stelle, so gewiss das Christentum die sittliche Religion, nicht eine religiös begründete Sittlichkeit ist. Hier wird es von selbst deutlich, warum und in welchem Sinn der Gedanke des Reiches Gottes für Glaubens- und Sittenlehre der oberste sein kann, dass aber die Ethik auf der Dogmatik ruht. (Vgl. Ethik S. 127 ff.)

Und nun hätte eine genaue Darstellung des christlichen Heilsgutes diesen Gedanken des Reiches Gottes nach allen seinen Seiten durch jenen andern Gesichtspunkt näher zu bestimmen, der nicht, wie man oft meinte, überhaupt erst das Christentum als Religion charakterisiert, während der des Reichs Gottes seine sittliche Art bezeichne, der aber eine wichtige Näherbestimmung des in Einem sittlichen und religiösen Grundbegriffs Reich Gottes ist, nämlich den der Erlösung (beziehungsweise Versöhnung). Das Reich Gottes ist das höchste Gut erlöster Sünder, und zwar von der Schuld wie von der Macht und allen Übeln, die aus der Sünde folgen, erlöster Sünder; dies wiederum in allen Beziehungen, die nicht überall ausgeführt werden können: zu Gott, zum Nächsten, zu sich selbst, zur Welt. Jesu Verkündigung vom Reich ist eins mit dem Ruf zur Sinnesänderung, und seine Absicht, das Verlorene zu retten (Luk. 19, 10), deckt sich mit der, das Reich Gottes aufzurichten; sie ist von der Verwirklichung dieses Zweckes unabtrennbares Mittel, ja der Zweck selbst unter einem bestimmten Gesichtspunkt, wie sofort deutlich wird, wenn man auch hier wieder bedenkt, welcher Art das Reich, nämlich dass es Gerechtigkeit ist. Das Bezeichnendste aber ist für unsere Religion in diesem Zusammenhang die sonst nirgends erreichte Einheit von Milde und Ernst, von rückhaltloser Verurteilung der Sünde und schranken-

loser Verzeihung. Andere Religionen überbieten scheinbar das Christentum an Strenge, heissen alles mögliche Sünde und kennen doch keine Schuld; gleichermassen eröffnen sie scheinbar leichtere Wege der Gnade und führen doch zu keiner Gewissheit der Vergebung. Auch von hier aus angesehen erprobt sich das Christentum als die sittliche Religion.

Endlich muss noch hervorgehoben werden, dass dieses Reich Gottes ebenso in der jetzigen Welt wirklich zu werden beginnt, wie dass es erst in einer andern Ordnung der Dinge vollendet werden wird. Auch diese Wahrheit hängt nicht an der Erklärung einzelner neutestamentlicher Aussagen, die vom Reiche Gottes handeln. Sie ist wiederum in seinem Wesen begründet. Die Liebe Gottes wäre nicht allmächtig, wenn sie nicht unter den widerspruchsvollsten irdischen Verhältnissen sich zu erfahren geben könnte; ebensowenig, wenn sie nicht die Kraft hätte, »alles neu zu machen«. Wäre es anders, so hätte das Heilsgut nicht die geistig-sittliche Art, die wir an ihm kennen gelernt, und dieser höchste Wert wäre nicht die letzte Wirklichkeit. (Vergl. Ethik S. 139.) Aber indem wir dies betonen, sind wir auch an die Grenze gekommen, an der sich vom Inhalt unsres Glaubens (vom Materialprinzip des Christentums) nicht mehr genau reden lässt, ohne davon zu sprechen, dass er unzertrennlich ist von der Tatsache, auf welcher seine Gewissheit gründet, der Offenbarung Gottes in Christus.

Nur im Vorbeigehen ist noch zu erwähnen, dass der Bestimmung des Heilsguts die des Gottesgedankens und die der Huldigung vor Gott aus den früher angegebenen Gründen entspricht. Ja der christliche Gottesgedanke ist in der Glaubenslehre selbst sogar der entscheidende, nach ihm richtet sich der Gedanke des Heilsguts. Zunächst aber war es einfacher, vom Heilsgut auszugehen, und es genügt dieser Hinweis auf seine Zusammengehörigkeit mit dem Gedanken von dem allein guten Gott, dem vollkommenen Vater im Himmel, der die Liebe ist und dessen Seligkeit aus seinem Lieben quillt, indes die Seligkeit der Heidengötter auch auf hoher Stufe selbstsüchtiger Genuss ist. Und dazu gehört der christliche Gedanke von der Welt und vom Menschen; in einer zeitlich sich entwickelnden Geschichte gewinnt Gottes ewige Liebe geschaffene Geister durch verschuldete

Gottesferne hindurch zu seiner Gemeinschaft. Die Beugung aber, unter der diese ewige Liebe Gottes sich verwirklicht, kann um ihrer selbst willen nicht ein Dienst Gottes sein, der ihm etwas anderes gewährte als die ehrfurchtsvoll dankbare Antwort auf das schöpferische Wort seiner Liebe: Vertrauen ist der einzige Gottesdienst, um den es in unsrer Religion sich handeln kann.

Alle diese Sätze über das Heilsgut, den Gottesgedanken und die persönliche Stellung zu Gott im Christentum wären nun aber unvollständig, wenn sie nicht in Beziehung gesetzt würden zu der Art, wie in unserer Religion die Offenbarung (das Formalprinzip s. oben) gedacht wird. Jede Religion, sahen wir, will irgendwie auf Offenbarung beruhen und begründet darin ebensowohl ihren besonderen Inhalt als ihre Wahrheit; dass sie so, wie sie tut, von Gott denkt, dass sie von ihm ein bestimmtes Heilsgut und dass sie es unter gewissen Bedingungen erwartet, aber auch dass sie mit dem allem keinen leeren Träumen nachzujagen glaubt, sondern wirklich festen Boden unter den Füssen hat, führt sie darauf zurück, dass Gott kundgeworden, sich wirklich erzeigt hat. Wir Christen sehen diese Offenbarung in Jesus vollendet; er ist der Massstab für den Inhalt unsres Glaubens und der Grund seiner Gewissheit. Und seine Anerkennung als Offenbarung hat in unsrer Religion einen tieferen Sinn als auch in jenen andern obengenannten Religionen, die gleichfalls auf geschichtlicher Offenbarung ruhen wollen. Wir stehen anders zu Jesus als die Israeliten zu Mose, als die Buddhisten zu Sakyamuni, als die Mohammedaner zu Mohammed. Dem Buddhisten tritt, in dem Mass als er selbst ein Erleuchteter wird, der erste grosse Erleuchtete in den Hintergrund. Ja eigentlich ist der letztere gegen seinen Willen an die Stelle gerückt worden, an der in den Religionen die Offenbarung steht, und ebendamit gegen seinen Willen aus seiner Selbsterlösungslehre ohne Gott eine Religion geworden. Eines Paulus ganzes Streben ist, Christus zu gewinnen, in ihm erfunden zu werden (Phil. 3), Christus wird ihm mit jedem Schritt vorwärts desto unentbehrlicher; und älteste Zeugnisse bekunden (s. sp.), dass er mit dieser Stellung zu Jesus nicht Jesus missverstanden hat, sondern dass dieser selbst den Anspruch erhoben, er allein kenne den Vater und der, welchem er ihn offenbare Matth. 11, 27 ff. Der Islam

bindet seine Bekenner unlöslich und zwar von Anfang an Mohammed, Allahs Propheten, das heisst Offenbarer, aber der Glaube an Mohammed ist Unterwerfung unter das Gesetz, das Glauben und Leben mit gleich unantastbaren Sätzen regelt, und dieses Gesetz ist wahr, weil Mohammed als der Prophet es verkündigt, aber seine Person steht in keinem inneren Zusammenhang mit ihm. Dagegen ist Jesus für uns Christen in dem Sinn Norm und Grund unsres Glaubens, unser Glaube ist nach Inhalt und Gewissheit so unzertrennlich von Jesus, dass er Gegenstand unsres Glaubens ist. »Wir glauben an Gott, den allmächtigen Vater und an Jesus Christus, unsern Herrn«. Und das nicht nur so, wie es auch von Mose heisst: Das Volk glaubte an Jahve und seinen Knecht Mose (2 Mose 14, 31). Die Tat Gottes durch Mose knüpft das Vertrauen auf Jahve mit dem Vertrauen auf sein Werkzeug zusammen; es handelt sich im Bewusstsein Israels um wirklich geschichtliche Offenbarung. Aber die Ähnlichkeit, die darin begründet ist, macht den Unterschied nur um so deutlicher. Und diese einzigartige Bedeutung Jesu als der geschichtlichen Offenbarung tritt nur in ein desto helleres Licht, wenn im Christentum die innere Vergewisserung, die wir, Genaueres vorbehaltend, wohl auch Offenbarung nennen können, nicht nur nicht geleugnet, sondern ganz besonders betont wird: »Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel«, »als es Gott gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren«, »Gott hat es uns geoffenbart durch seinen Geist« (Matth. 16, 17; Gal. 1, 15 f.; 1 Kor. 2, 10). Aber um was handelt es sich dabei? Um die Aneignung der Offenbarung Gottes in Jesus, um das persönliche Wirksamwerden der grossen geschichtlichen Wirklichkeit.

Kurz, in unsrer Religion ist das Materialprinzip und das Formalprinzip, ihr Inhalt (Heilsgut, Gott, Huldigung) und ihr Halt (die angenommene Offenbarung) wie in keiner andern eins. Jesus, in dem wir Christen Gottes vollkommene Offenbarung sehen, ist, recht verstanden, selbst das Heilsgut; er gehört auf Gottes Seite, unser Glaube und unsre Huldigung ist Glaube an Christus und Beugung vor ihm zur Ehre Gottes des Vaters (Phil. 2, 9 ff.). Oder, wenn in unsrem Zusammenhang diese Sätze, ohne nähere Bestimmung und Begründung, anfechtbar sein mögen:

diese Religion und diese Person sind nicht zu trennen; Jesus ist irgendwie die Kraft seines Evangeliums. In diesem Sinn gehört er ins Evangelium, ist er das Evangelium. Darin besteht die Einheit des Glaubens bei aller Verschiedenheit der Theologie. Die theologischen Unterschiede zu prüfen und den möglichst genauen Ausdruck für jenen Glauben zu finden, wird Aufgabe der ganzen dogmatischen Ausführung sein.

Auch manche andere Bedenken, die oft schon in unsrem Zusammenhang erhoben wurden, können hier noch nicht erledigt werden. So z. B. ob der Gedanke der Offenbarung für die einzige Bedeutung Jesu ausreiche, ob er nicht wenigstens ausdrücklich als Heilsoffenbarung, als erlösende und versöhnende, zu bestimmen sei. Letzteres ist für uns nach allem bisherigen ganz selbstverständlich; gegen das intellektualistische Missverständnis, als sei Offenbarung Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten, haben wir uns von Anfang an gewendet. Was diesem Begriff abgehen soll, wiefern er nicht geeignet sein soll, die allerwirksamste Wirklichkeit Gottes zu bezeichnen und selbstverständlich seine Wirksamkeit zur Verwirklichung des immer gemeinten geistig-sittlichen Heilsgutes, des Reiches Gottes für erlösungsbedürftige Sünder, vermögen wir nicht einzusehen. Überhaupt aber auf den Begriff der Offenbarung zu verzichten, dürfte nicht nur unnötig, sondern bedenklich sein, weil dann die Vergleichung mit den andern Religionen erschwert wird und die Eigenart der unsrigen nicht mehr, sondern weniger überzeugend hervortritt. Jede etwa um der Sache willen wünschenswerte Näherbestimmung aber ist ausdrücklich vorbehalten. So z. B. die an ihrem Ort gewiss wichtige Frage, ob Jesus, indem er von Gott aus uns das Heil bringt, zugleich, irgendwie zu unsern Gunsten bei Gott eintretend, Wert vor Gott habe. Davon aber im voraus zu reden, führt nur in Unklarheit. Hier muss nur jene einzige Bedeutung Jesu als zum Wesen unsrer Religion gehörig hervorgehoben werden, aber noch in allgemeiner Fassung.

Das Recht dieses Glaubens zu begründen ist nun eben die vornehmste Aufgabe der Apologetik, des Wahrheitsbeweises, als dessen Grundlage wir diese Erörterung des Wesens vorausschickten, damit wir wissen, was zu erweisen ist oder was, wenn das unmöglich, an seine Stelle treten

soll. Wird die behauptete, einzigartige Bedeutung des Stifters unsrer Religion sich begründen lassen, begründen sowohl als im Gesamtgefüge dieser Religion verständlich und notwendig, wie als von Jesus selbst gewollt? Oder ist das »Christentum Christi«, das von seiner Person lösbar ist, das ursprüngliche und das in sich vollständige Christentum? Wenigstens so weit hat uns schon die bisherige Untersuchung geführt, dass wir vermuten können: aus der Eigenart des Inhalts unsrer Religion, aus der in ihr einzigartigen Bestimmung jener Gemeinschaft von Gott und Mensch, die in aller Religion erstrebt wird, werde sich die eigenartige Stellung Jesu in ihr begreifen: jenes Reich Gottes, von unergründlicher Tiefe und Herrlichkeit, und zwar jenes Reich für Sünder, fordere die persönliche Selbstoffenbarung des allein guten Gottes der heiligen Liebe, wenn anders lebendiges, persönliches Vertrauen auf ihn in Menschenherzen wirklich werden soll. Und dadurch sind wir auch gegenüber jener andern, der geschichtlichen Frage, wenigstens zu sorgsamster Prüfung aufgefordert.

Am Schlusse dieser Bestimmung des Wesens unserer Religion als Grundlage für ihren Wahrheitsbeweis erinnern wir uns noch daran, dass es für eine breitere Darstellung höchst lohnend wäre, den Gedanken Schleiermachers von den Häresieen im Christentum weiter auszuführen. Er selbst tut dies hinsichtlich der Auffassung von Christus und der menschlichen Sünde in ihrer Wechselbeziehung. Denkt man die menschliche Sünde so streng, dass man in Gefahr kommt, die Erlösungsfähigkeit zu leugnen, so wird man in der Lehre von Christus geneigt sein, das Auszeichnende in ihm so zu überspannen, dass die Gleichheit mit uns in Gefahr kommt. Schätzten wir dagegen die Sünde so niedrig ein, dass kaum noch ein Grund vorhanden ist, unsere Erlösungsbedürftigkeit zu behaupten, so würden wir Christus nicht wesentlich von uns unterschieden denken. Schleiermacher hat so zum erstenmal mit Bewusstsein die Grundlage einer wahrhaft einheitlichen Darstellung unseres Glaubens geschaffen, die innere Beziehung seiner einzelnen Glieder aufgezeigt. Und er hat es an dem für unsere Religion entscheidenden Punkt, der Lehre vom Erlöser und von der durch ihn bewirkten Erlösung getan. Es liesse sich nun leicht zeigen, dass die genannten, unter sich zusammenhängenden Fehler in der

Sündenlehre und Christologie keineswegs die einzigen sind, dass auf ähnliche Weise Häresieen in der Lehre von Gott, von der Welt, von der Bekehrung, von der Vollendung u. a. m. aufgestellt werden könnten und dass auch sie unter sich wie mit den von Schleiermacher genannten in innerster Wechselbeziehung stehen.

Diese ganze Bestimmung des Wesens unserer Religion ist vom **Standpunkt der evangelischen Kirche** aus entworfen. Die römisch-katholische Kirche hat ein grundsätzlich anderes Verständnis des Christentums. Das Heilsgut und der Gottesgedanke, die religiöse Stellung des Menschen zu Gott, die Schätzung Jesu ist eine andere. Das ist hier aus der Wissenschaft der Konfessionskunde als Lehnsatz aufzunehmen. Alle in die Augen fallenden Unterschiede zwischen beiden Kirchen lassen sich auf jene Grunddifferenz zurückführen. Uns Evangelischen ist das Heilsgut die bezeichnete persönliche Gemeinschaft des Vertrauens mit dem persönlichen Gott der heiligen Liebe im Reiche Gottes durch Christus. Unter dieser Voraussetzung kann die Kirche für uns nichts sein als die Gemeinschaft der Gläubigen, die, durch das Evangelium zu jenem persönlichen Glauben erweckt, dieses glaubenwirkende Evangelium andern vermitteln. Für den römisch-katholischen Christen ist die rechtlich verfasste Kirche, die Hierarchie, Glaubensgegenstand; sie garantiert als unfehlbare die Wahrheit, sie teilt in den Sakramenten die Gnade aus, sie regelt mit ihrer göttlichen Autorität das Leben der Gläubigen. Und der tiefste Grund für diese Schätzung der rechtlich verfassten Kirche ist, dass das Heilsgut selbst anders verstanden wird: es ist nicht rein persönlich-sittlicher Art, sondern zwar sittlicher, aber zugleich übersinnlich-sinnlicher Art; die Gnade ist nicht jener Gnadenwille Gottes, der in Christus wirksam sich erweist, sondern eine geheimnisvolle Heiligungskraft. Ihrer kann man nicht einzig im persönlichen Vertrauen gewiss und teilhaftig werden, um in diesem Vertrauen selbst Antrieb und Kraft zum neuen Leben zu erfahren; das alles ist an die göttliche Einrichtung der rechtlich verfassten Kirche gebunden. Oder dasselbe für unsern Zusammenhang ganz kurz zusammengedrängt: weil das Materialprinzip anders verstanden wird, ist auch das Formalprinzip anders bestimmt, bei uns so, wie ausgeführt, als die glaubenwirkende Offenbarung Gottes in Christus,

in der römischen Kirche als die in ihrer Hierarchie unfehlbare Kirche, sie ist Norm und Grund der Wahrheit, garantiert die Wahrheit jenes Heils, das sie in ihren Sakramenten wie mit ihrer Seelenleitung wirksam macht. Dieser Gegensatz zum römisch-katholischen Christentum wird in der Ausführung der Glaubenslehre uns oft beschäftigen; hier genügt der grundsätzliche Hinweis darauf. Vollends hat es wenig Wert, im voraus darüber zu verhandeln, in welchem Sinn die folgende Darstellung innerhalb der evangelischen Kirchen vom Standort der lutherischen aus entworfen sei. Darüber kann doch nur die Probe an den einzelnen Sätzen entscheiden. Doch darf wenigstens der Grundgedanke auch hier zur Geltung kommen, dass der Gegensatz zum modernen Bewusstsein, sofern es nicht christlich ist, einerseits und andrerseits die stille Macht der neutestamentlichen Erkenntnisse, die allen Evangelischen gemeinsam sind oder gemeinsamer Besitz werden, die alten Unterschiede zwischen den evangelischen Konfessionen in den Hintergrund gedrängt hat und zwar gerade auch für die, welche von allen äusserlichen Unionsbestrebungen sich frei und das grosse Erbe ihrer besonderen Kirche wohl zu schätzen wissen. (Vgl. zu römisch-katholisch und evangelisch die Darstellung Ethik S. 112 ff.) Je mehr unter uns diese ungeschriebene Einheit in der innersten Stellung zum Evangelium zunimmt, desto mehr wird auch alles Liebäugeln mit der römischen Kirche als der Hüterin der »gemeinsamen grossen Glaubenswahrheiten« unmöglich, und umgekehrt eine aufrichtige Verbindung des Glaubens mit den einzelnen frommen Gliedern dieser Kirche möglich werden.

Die Wahrheit der christlichen Religion.

Ob man von einem Beweis ihrer Wahrheit oder lieber von ihrer Begründung, Verteidigung, Rechtfertigung reden will, ist Nebensache. Manchen erscheint Beweis unrichtig, weil sie mit diesem Wort einen ganz bestimmten Sinn verbinden, um den es sich der Natur der Sache nach gar nicht handeln kann. Aber es ist ja noch völlig vorbehalten, welcher Art der Beweis ist. Dasselbe gilt auch von den andern Worten. Aber wie notwendig und wie schwierig ein solcher Beweis oder eine solche Verteidigung sei, das ist durch die vorläufige Bestimmung des Wesens unsrer Religion noch deutlicher als am Anfang geworden. Eine Reihe der dort erwähnten Einwände sind uns nun in ihrem Ursprung wie in ihrer Absicht, dadurch aber auch in ihrem Ernst verständlicher. Als ein so eigenartiges Wesen lernten wir die Religion, zumal die unsrige, kennen, dass sie dem heutigen Menschen begreiflicherweise wie ein Fremdling in seiner Welt erscheint. Aber wie die Erkenntnis des Wesens den Wahrheitsbeweis nicht leicht nehmen lässt, so gibt sie dazu den rechten Mut. Einmal schon deshalb, weil viele Einwände gegen das Christentum das Christentum gar nicht treffen, sobald man das wirkliche ins Auge fasst, nicht irgend ein selbstzurechtgemachtes Bild von ihm. Z. B. jene oft gehörte Rede: wenn das Evangelium recht hätte, müsste es längst alle Welt überwunden haben, steht nicht im Einklang mit dem Urteil des Evangeliums über die Welt; es hat von Anfang an mit dem Gefühl der Siegesgewissheit die klarste Einsicht in ungeheure Widerstände verknüpft, auch deutlich genug deren Grund genannt: unter anderem den, dass die Rätsel im Geschick auch der Christen An-

fechtungen für ihren Glauben seien. Dann aber ist es seltsam, wenn die Gegner seine Unwahrheit zu beweisen glauben, indem sie die Grösse der Übel in der Welt mit Gottes Liebe unvereinbar finden. Sie verlangen den Beweis für eine Liebe, welche mit dem christlichen Gedanken von Gott sich nicht deckt; kein Wunder, wenn der Beweis misslingt. Darin ist schon auch der andre Vorteil enthalten, der aus der vorläufigen Kenntnis des Wesens für die Rechtfertigung der Wahrheit unsrer Religion sich ergibt; nicht nur decken muss sich Wesen und Wahrheit, sondern das Wesen ergibt, recht verstanden, den Grund für die Wahrheit. Genauer, Zweck und Art eines Wahrheitsbeweises folgt aus der Erkenntnis des Wesens. Auch dafür ein Beispiel. Die heutigen Gegner erleichtern sich ihre Aufgabe dadurch, dass sie durch Häufung und raschen Wechsel ihrer Geschosse die Anhänger blenden und verwirren. »Was sich erst beweisen lassen muss, ist nicht viel wert«; »der Glaube macht selig, also lügt er« — lauten zwei gerne verwendete Schlagworte (Nietzsche). Eigentlich haben sie entgegengesetzten Inhalt, aber gegen das Christentum sollen sie beide gelten. Nun wird ein Christ besonders bereit sein, anzuerkennen, was wahr an ihnen ist. An dem ersten, dass gerade er etwas weiss von einer innern Gewissheit, die man nicht durch Beweis erzwingen kann, »der Geist gibt Zeugnis unsrem Geist«. An dem zweiten, dass gerade er am allerängstlichsten sich hütet, alles, was man schon mit dem Worte Seligkeit bezeichnet hat, als Erweis für die Wahrheit seines Glaubens anzusehen. Aber eben darum weist er es ab, vor der nur durch ihre Unbestimmtheit Eindruck machenden Verbindung beider Sätze sich zu fürchten, ladet vielmehr seine Feinde ein, aus dem Wesen seines Glaubens heraus zu verstehen, in welchem Sinn er eines Beweises nicht bedarf, in welchem aber eines solchen, der eben über den Verdacht der schönen Einbildung erhaben ist.

Eine Rechtfertigung des Christentums in einer besonderen Zeit ist für diese so viel wert, als sie ihre besonderen Bedenken widerlegt. Aber sie wird nur deutlich durch einen Blick auf die

Geschichte der Apologetik.

Sie zeigt, wie die Gegnerschaft gerade die uns jetzt bekämpfende geworden ist und wie die immer nötigen und bereiten Waffen von uns zu führen sind. Die Apologetik der Vergangenheit teilt sich hierbei in zwei der Zeit nach sehr ungleiche Hälften. Ganz im allgemeinen handelt es sich ja, wie zu Anfang gezeigt wurde, um den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen (vgl. S. 8 ff.). Nun sind aber diese beiden Grössen, Glauben und Wissen, so gewiss sie immer die Apologetik beherrschten, nicht in dem Mass von Anfang an in ihrem Wesen untersucht worden, als es uns Heutigen die Sache zu fordern scheint: denn wer will über Recht und Unrecht undeutlich erkannter Gegner entscheiden? Was Glaube ist, hat in wissenschaftlicher Weise erst Schleiermacher zu zeigen begonnen; und das alles kritisierende Wissen hat erst Kant mit vollem Bewusstsein vor den Richterstuhl der Kritik gezogen. Daher fassen wir alle vorangehende Apologetik trotz ihrer wichtigen Unterschiede in eine grosse Periode zusammen. Dem Inhalt nach zerfällt sie, wenn wir wieder nur aufs Grosse sehen und die Geschichte eben zum Verständnis unsrer jetzigen Aufgabe überblicken, in die zwei Teile: Herrschaft des Glaubens über das Wissen und des Wissens über den Glauben. Weil aber Glauben und Wissen noch nicht in seinem innersten Wesensunterschied erkannt war, begreifen wir leicht, dass jener ununtersuchte Glaube, ohne es selbst zu beachten, dem Wissen zu nahe blieb, ihm allzuviel Recht einräumte, und dass umgekehrt jenes ununtersuchte Wissen mithin ein unbewiesener Glaube war.

Die **Herrschaft des Glaubens** bei doch grossem, halb verborgenem Einfluss des Wissens ist die verständliche Folge des Sieges unserer Religion über die alte Welt in der alten Welt. Des Sieges einer Wahrheit, die in ihrem Siege als übernatürlich sich erwies, übernatürlich nach ihrem Inhalt, übernatürlich nach der Art ihrer Vergewisserung. Die göttliche Torheit hatte die menschliche Weisheit bezwungen; der Beweis des Geistes und der Kraft trat für sie ein. Aber der

Sieger brachte sich den Sieg, wie übernatürlich er ihm zweifellos erschien, zum Bewusstsein mit den natürlichen Mitteln des Besiegten; der Ertrag der alten Bildung wurde aufgenommen, von der christlichen Wahrheit umgebildet wie diese selbst umbildend. Und gerade für den Beweis der Wahrheit, der uns hier beschäftigt, war diese alte Bildung wirksam in dem wundersamen Bunde von Schönheit, Wahrheit, Sittlichkeit, Religion, welcher den Zauber der Antike ausmacht, aber dem Ernst der Religion, wie ihn das Christentum versteht, nicht gerecht werden konnte. Wo sind die Grenzen zwischen diesen höchsten Kreisen menschlichen Geisteslebens? Das Schöne war auch gut, das Gute auch wahr, Glauben und Wissen flossen ineinander über. Jetzt erlebte man göttliche Wahrheit, empfand eine neue Kraft zum wahrhaft Guten: aber für die eindringende Frage, wie diese Wahrheit von Gott sich verhalte zu allem, was sonst wahr und gut heisst, war die Zeit noch nicht gekommen. So erscheint die Offenbarung, die man nicht genug als ein Unerhörtes, Einziges preisen kann, in allzu raschem Wechsel der Betrachtung als Vollendung der allgemein menschlichen Vernunft, und es wird verständlich, dass mitten in der römischen Kirche neben der rücksichtslosen Unterwerfung unter die Autorität dem natürlichen Wissen und Wollen ein weiter Spielraum bleibt: dass in den Anfängen der Scholastik die Weltherrschaft der Kirche in dem Anspruch sich bekundet, den Beweis der Vernunftnotwendigkeit für die Menschwerdung zu leisten: dass auf ihrem Höhepunkte der Vernunft wenigstens die Fähigkeit zugesprochen wird, in den Vorhof der Wahrheit aus eigener Kraft zu leiten, Gottesbeweise zu führen und das allen Menschen eingeborene Gewissensgesetz zu erhärten; und dass noch das vatikanische Dekret über beide Sätze das Anathema ausspricht: der eine wahre Gott könne durch das natürliche Licht menschlicher Vernunft nicht erkannt werden, und: die übernatürliche Offenbarung sei nicht notwendig. Ja in unserer Gegenwart sehen wir mit Vorliebe die römische Apologetik damit beschäftigt, zunächst mit zur Schau getragenem Liberalismus die Kraft der voraussetzungslosen Wissenschaft anzuerkennen, um sie dann desto sicherer zur Verzweiflung an sich selbst und damit auf den Opferaltar der Kirche zu bringen; nicht ohne Erfolg, wie manche Konversionen zeigen.

Das neue Verständnis vom Wesen des Evangeliums, das der Reformation geschenkt war, erneute notwendig auch das Verständnis der in ihm selbst liegenden Elemente eines sachgemässen Wahrheitsbeweises. Wer weiss, was das Evangelium ist, sieht sich damit befreit von vielen Künsten der Apologetik und hingewiesen auf den Weg, der zum Ziel der Gewissheit führt; dieser Grundgedanke, der unseren Überblick in der Geschichte beherrscht und den wir nachher für uns Heutige recht einfach verwerten wollen, ist uns Evangelischen selbst ein Erbe der Reformation. So zeigt namentlich das sich vertiefende Verständnis Luthers, wie lebendig er es empfand, wo die Wurzeln echter Apologetik liegen: in der Schätzung des höchsten Wertes, den uns das Evangelium bietet, und der höchsten Wirklichkeit, die es in Christus hat, beides in unlöslicher Einheit. Und weil er erfuhr, was Glaube ist, was es heisse, dass wir nicht »aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum glauben können«, und wie Gott und Christus, Wort und Glaube »zu Hauf gehören«, so sprach er auch mit neuen Zungen von Glauben und Wissen: dass nämlich die Wahrheit vom Reich Gottes »ausserhalb, innerhalb, über, unter aller dialektischen Erkenntnis« stehe. Aber Prophetie war das, nicht Wissenschaft, daher überall verknüpft mit den anders gearteten Grundbegriffen der Vergangenheit. Z. B. gerade die letzte Äusserung tritt in einer Disputation auf, welche die These von der doppelten Wahrheit verteidigt, über die sie doch gerade viel sicherer hinausweist, als alle jene mittelalterlichen (alten und neuen) Kompromisse von Vernunft und Offenbarung. Und die berühmte Nebeneinanderstellung der »hellen Gründe aus Schrift oder Vernunft« hat sich der eindringenden Untersuchung als gut mittelalterlich beziehungsweise augustinisch erwiesen.

Die Dogmatiker der Reformationskirchen aber knüpften mehr an diese letzteren als an Luthers zukunftsreiche Gedanken an. Zwar ihr Grundsatz war die rückhaltlose Herrschaft der Offenbarung in der denkbar schärfsten Form. Einziges Erkenntnisprinzip ist die übernatürliche Offenbarung, d. h. aber für uns die heilige Schrift. Ihr Urheber, der heilige Geist, wirkt auf gleich übernatürliche Weise, wie er sie hervorgebracht, durch sein inwendiges Zeugnis Glauben an sie. Der Vernunft kommt gegenüber diesem wunderbar erwiesenen Wunder keine andere Tätig-

keit zu als eine rein formale, die Zusammenstellung und Ordnung der in der Schrift enthaltenen Wahrheiten. Die Absicht dieser Lehre ist ebenso klar, als unanfechtbar, nämlich die zweifellose Gewissheit der Heilswahrheit, an der Leben und Seligkeit hängt. Ebenso klar und unanfechtbar ist ihre Zweckwidrigkeit. Die Summe der in der Schrift enthaltenen wunderbaren Tatsachen und Wahrheiten, die durch ein wunderbares Geisteszeugnis vergewissert werden, ist etwas anderes als die Gnadenverheissung Gottes in Christus, die Glauben schafft; eine solche Verschiebung des reformatorischen Begriffs von Glaube und Offenbarung ins Wissbare, wenn auch angeblich auf übernatürliche Weise Wissbare musste auf die Dauer für den Glauben ebenso unerträglich werden wie für das Wissen, musste den Pietismus wie den Rationalismus hervorrufen. Aber noch einen anderen Keim zur Selbstauflösung trug die altprotestantische Apologetik in sich. Neben jenem rein formalen Vernunftgebrauch gegenüber der übernatürlichen Offenbarung wussten unsere Alten doch auch noch von einem andern, neben jenem sogenannten »organischen«, d. h. rein formalen, von einem sogenannten »kataskeuastischen«, d. h. zubereitenden, pädagogischen. Dies Wort wollte sagen: die Vernunft, sofern sie von Hause aus, wenn auch nur dunkel »eingeborene Gotteserkenntnis« hat, namentlich aber sofern sie im Gewissen das göttliche Gesetz erkennt, weist und leitet auf das Evangelium hin, bereitet zu seiner Annahme vor. Gewiss ein tiefsinniger Gedanke; ohne Anknüpfung an das Gewissensgesetz gibt es in der Tat kein Verständnis des Evangeliums. Keine wahrhaft christliche Apologetik kann dieses Gedankens entraten. Aber, wenn er nicht aufs genaueste umgrenzt wird, wenn, wie bei unseren altprotestantischen Dogmatikern in steigendem Mass, jene natürliche Erkenntnis, insbesondere auch zufolge ungenauer Erklärung von Röm. 1, 19. 2, 15 geschätzt und überschätzt wird, so sind wir der alten, katholischen Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen nahegekommen, wie namentlich die Unterscheidung der »gemischten Glaubensartikel«, die teils durch die natürliche Vernunft (auch natürliche Offenbarung genannt), teils durch die übernatürliche Offenbarung festgestellt werden, von den »reinen«, die allein aus dieser stammen, zeigt.

Darin aber liegt notwendig eine Aufforderung für die Vernunft, sich von der Autorität der Offenbarung zu befreien. Auf die Periode der Herrschaft des nicht genau untersuchten Glaubens, die eben deswegen zugleich dem Wissen mehr, als erwiesen, einräumt, folgt die der **Herrschaft des** nicht genau untersuchten, mithin gleichfalls nicht in seinem Recht erwiesenen **Wissens.** Die Erinnerung an den Standpunkt der Aufklärung und des Rationalismus genügt für unsern Zweck; und es ist nicht nötig, alle einzelnen Formen dieser Denkweise auch nur zu nennen. Nötiger ist es, sich zu vergegenwärtigen, dass selbst der völlige Umschwung, den Kants Kritik der reinen Vernunft bezeichnet, bei ihm selbst und noch mehr bei vielen seiner Nachfolger noch keine sachgemässe Apologetik begründen konnte, weil die andere, gleich unentbehrliche Voraussetzung einer solchen, die Erkenntnis der Religion. die wir Schleiermacher verdanken, fehlte, oder, wie in der spekulativen Philosophie, wieder verschüttet, jedenfalls nicht folgerichtig verwertet wurde. Wenn bei Hegel alle religiöse Erkenntnis auf der Stufe der Vorstellung verharrt und erst auf die Stufe der absoluten Philosophie erhoben werden soll, so ist das, wenn auch unendlich vornehmer und inhaltsreicher als in Aufklärung und vorkantischem Rationalismus, Herrschaft des Wissens über den Glauben, und zwar weithin auch wieder eines Wissens, für welches Kants Kritik der Vernunft nicht mehr galt, ohne dass ihre Ungültigkeit bewiesen worden wäre.

Inwiefern lässt sich von **Schleiermacher** sagen, dass er das Wesen des Glaubens in einer für seinen Wahrheitsbeweis grundlegenden Weise erkannt habe? Diese Frage ist nicht damit beantwortet, dass man überhaupt auf seine wissenschaftliche Entdeckung der Religion hinweist, von der oben die Rede war; sondern man muss die Folgen dieser Entdeckung für den Begriff der religiösen Wahrheit aufzeigen. Dabei handelt es sich um ein Doppeltes. Einmal ist erst durch Schleiermacher wissenschaftlich klar geworden, was für eine Wahrheit denn überhaupt begründet werden will, an der Begründung welcher Wahrheit die christliche Gemeinde überhaupt Anteil nimmt. Keineswegs gilt das von allem, was schon irgendwo und irgendwann in der Dogmatik erwiesen wurde oder zu erweisen versucht wurde. Gesetzt z. B., die chalcedonensische Formel über Christus sei aus näher

anzugebenden Gründen ein unaufheblicher Besitz der Kirche, etwa weil sie ihrer zur Abwehr von Irrungen nicht entraten könne, so kann sie doch seit Schleiermacher unmöglich mehr als eine christliche Glaubenswahrheit im strengen Sinn behauptet werden. Denn eine solche muss unmittelbaren Wert für die christliche Erfahrung, für das persönliche Erleben des Christen haben. Das folgt unweigerlich aus dem Wesen der Frömmigkeit. Unmittelbaren Wert aber für das christliche Heilsleben hat jene Formel nicht; schon deswegen nicht, weil viele an Christus geglaubt haben und glauben, ohne sie zu kennen, wie sie als Formel ja auch dem Neuen Testament fremd ist. Im Grundsatz gibt dies auch jede Dogmatik seit Schleiermacher zu, so vielfach es im einzelnen zurückgenommen und verschleiert wird. Dieser ersten Erkenntnis folgt die zweite. Nämlich dass eine Glaubenswahrheit als Wahrheit nur unter der Bedingung erwiesen werden kann, dass sie irgendwie als Wahrheit erfahren werden will. Nicht als ob der Wert die Wirklichkeit nach sich zöge; aber ohne Schätzung des Wertes lässt sich die Wirklichkeit nicht verstehen. Um in dem gleichen Beispiel fortzufahren: die erlösende Wirkung Jesu kann nur dem sich als wahr erweisen, der Willens ist, sich erlösen zu lassen. Auch das folgt aus dem Wesen der Frömmigkeit. (Vergl. über den unanfechtbaren Sinn des vieldeutigen Worts Werturteil S. 40 ff.).

Nun ist aber sofort hinzuzufügen: Die genannten beiden Erkenntnisse sind bei Schleiermacher nicht vollendet, sondern begonnen, ganz entsprechend der Tatsache, dass das Wesen der Religion, aus deren Erkenntnis sie als Folgerungen für den Wahrheitsbeweis sich ergeben, selbst erst begonnen, nicht vollendet war. Einmal entbehrte die fromme christliche Erfahrung, als deren Auffassungen Schleiermacher die Glaubenssätze bezeichnete, eines festen Massstabs, woran sie als christliche Erfahrung nachgewiesen werden konnte. Christliche Glaubenssätze sind keineswegs nur Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt, sondern jedenfalls irgendwie der von der göttlichen Offenbarung in Christus hervorgerufenen Gemütszustände, Ausdruck für eine ganz bestimmte durch die Offenbarung bewirkte Heilserfahrung. Und wollte man sagen, dass dies Schleiermacher keineswegs leugne, sondern voraussetze, so muss es zum mindesten ausdrücklicher hervorgehoben werden.

Sodann wird eben dadurch auch jenes andere, was Schleiermacher für die Begründung solcher Sätze mit Recht behauptet, dass sie sich nur für den als Wahrheit erweisen, der diese Erfahrung macht, näher bestimmt: nicht in dem subjektiven Erleben liegt der zureichende Grund der Gewissheit, sondern in der dem menschlichen Bedürfen sich erweisenden Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung. (S. genauer an späterem Ort!) Kurz, alles, was bei Schleiermachers Religionsbegriff als noch unvollkommen bezeichnet werden musste, macht sich hier beim Wahrheitsbeweis geltend; aber doch ist es gerade Schleiermacher, der selbst zu solchen Näherbestimmungen auffordert: hat doch er den ethischen Charakter und die völlige Bindung an Christus als Offenbarung Gottes in seiner Definition unserer Religion betont. Und dann wird auch notwendig die Auseinandersetzung des Glaubens mit dem Wissen, der Glaubenswahrheit mit allem, was sonst Wahrheit heisst, als Aufgabe empfunden werden und Kants Fortschritt zu seinem Rechte kommen.

Nicht unmittelbar in der dadurch geforderten Richtung hielten sich die nächsten **Nachfolger Schleiermachers.** Seinen Fortschritt priesen alle, auch entzog sich so gut wie keiner seinem Einfluss, selbst die nicht, welche ihn nur als eine Brücke, wie sie sagten, hinüber auf festeren Boden gelten lassen wollten; und umgekehrt konnten sich auch die rückhaltlosesten Bewunderer diesem Verlangen nach schwankungslosem Grunde der Gewissheit nicht ganz entziehen. Aber es war, wie wenn die Neuerung zu kühn gewesen, um sofort ganz verstanden und dann auch ganz im Sinne des grossen Neuanfangs fortgebildet zu werden. Statt dessen suchte die Apologetik des 19. Jahrhunderts zunächst durch kleine Mittel zu helfen, durch Anlehen bei den Hauptrichtungen vor Schleiermacher den Mangel Schleiermachers zu decken. Sie alle boten ihre Hilfe an: etwas mehr heilige Schrift! etwas mehr Bekenntnis! etwas mehr Vernunft! wurden die Losungsworte. Nach diesen Losungsworten lassen sich, wenn man nur eben auf die Hauptsache für uns, nicht auf das Einzelne in der Geschichte sieht, drei Gruppen leicht unterscheiden, die, im vorigen Jahrhundert von vielen ansehnlich vertreten, noch unter uns wirksam sind. Dazu kommt eine vierte, an erster Stelle zu nennen, weil sie am bewusstesten bei Schleiermacher

bleiben, nur eben seine Stellung durch die stärkere Heranziehung jener Hilfstruppen sturmfrei machen will.

Die letztgenannte Gruppe ist die sogenannte Vermittlungstheologie. Enger Anschluss an Schleiermacher vereint ihre Vertreter; um seine Glaubenssätze bestimmter christlich und ihre Wahrheit unanfechtbarer zu machen, betonen sie je eines der vor Schleiermacher im Wahrheitsbeweis an erster Stelle vertretenen Prinzipien. So z. B. die heilige Schrift der ältere Nitzsch, Dogmengeschichte und Bekenntnis Twesten, die spekulative Vernunft J. A. Dorner und Martensen, indes A. Schweizer am bewusstesten Schleiermacher treu bleiben wollte, doch eben mit allen diesen, wie es schien, von der Zeit geforderten Näherbestimmungen, und M. Landerer, literarisch weniger hervortretend, aber auf dankbare Schüler wirksam, die Mängel der eigenen Gruppe besonders klar empfand und, mit ihren Mitteln, besonders fein zu heben suchte; R. Rothe aber, den Genannten nahe und doch in kühner Selbständigkeit einsam, den einen wie ein Verspäteter, den andern als Prophet besserer Zukunft erschien. Die Kraft der ganzen Richtung lag in dem freien Ernste, mit dem sie ebenso die evangelischen Kirchen unter sich als das unverkürzte Evangelium mit allen humanen Bildungselementen und insbesondere die Theologie mit der Philosophie vermitteln wollte, und vielseitige, harmonische Persönlichkeiten veranschaulichten diese Versöhnung. Nicht nur ihre Einzelleistungen in der Dogmatik, auch ihre apologetische Arbeit pflegt die Gegenwart, oft ohne sie zu kennen, zu unterschätzen. Aber das ist unleugbar, etwa von der Mitte der sechziger Jahre an wuchsen die Zweifel des jüngeren Geschlechts an der Zuverlässigkeit dieser Art von wissenschaftlicher Fundamentierung. Sie machte leicht den Eindruck des Künstlichen, Verwickelten, schien zu viel und doch zu wenig; die feinsinnig ins Verhältnis zueinander gesetzten Stützpunkte weckten nicht das volle Vertrauen, dass sie eine zuverlässige Grundlage bieten. Damit hing zusammen, dass eine das ganze Volksleben erneuernde Wirkung sich nicht nachweisen liess, so zweifellos echt und zart die Frömmigkeit der einzelnen Menschen war, welche diese Theologie vertraten.

Als diese Stimmung unter der theologischen Jugend überhand nahm, boten sich ihr entschlossenere Führer von

rechts und links. Von links die sogenannte liberale Theologie. Sich selbst nannte sie oft mit Vorliebe die Schleiermachersche Linke, diesen Zusammenhang in ihrer Art nicht weniger betonend als jene Schleiermachersche Rechte. Durch rückhaltlose Anerkennung der Vernunft wollte sie das Erfahrungsprinzip festigen. Erkenntnistheoretisch unterscheiden sich in dieser Gruppe solche, welche in deutlicher Anlehnung an Hegel die spekulative Vernunft zum autonomen Massstab der frommen Erfahrung machen (Biedermann), und andere, die, angeblich wenigstens, an Kant sich anschliessend, mit der Vernunft den in der Erfahrung gegebenen Stoff so bearbeiten wollen, dass, wie man eine Zeitlang mit Vorliebe sagte, ein Ausgleich der christlichen Wahrheit mit allen gesicherten Ergebnissen des gegenwärtigen Wissens zustande komme (Lipsius). Dem Inhalt nach unterschieden sich die Vertreter dieser Theologie, und zwar meist entsprechend jener erkenntnistheoretischen Stellung, durch die pantheistische oder theistische Fassung des Gottesgedankens, waren aber eins in der bewussten Entgegensetzung des historischen und idealen Christus, womit dann, wie ja schon Schleiermacher hervorhob, die gemeinsame Schätzung der Sünde zusammenhing, so jedoch, dass, gemäss dem Gottesbegriff, sich die einen ernstlicher um Anerkennung des Gedankens der Schuld, Verantwortlichkeit und Freiheit bemühten. Man kann zweifeln, was die eine Zeitlang hoch gehende Begeisterung mehr ernüchterte: die Einsicht in den Verlust christlicher Grundpositionen, wie Bittgebet, ewiges Leben, wenigstens bei den erstgenannten Vertretern, oder die Zweifel an der mangelnden wissenschaftlichen Begründung; der Geist der Zeit, mit dem man sich eins geglaubt, wandte sich andern Bahnen zu und behandelte den hier empfohlenen Vernunftgebrauch als einen nur wenig unvernünftigeren wie in der erneuten Orthodoxie.

Diese dritte Richtung, die sogenannte theologische Rechte oder konfessionelle Theologie will das Erfahrungsprinzip, in dessen Anerkennung sie ihren Zusammenhang mit Schleiermacher bekundet, teilweise lebhaft betont, verknüpfen mit nachdrücklicher Anerkennung des Bekenntnisses. Die Unterschiede sind auch hier gross. Es gab eigentliche Restauration (Philippi), die von Schleiermacher fast nur die dialektische Sprache gelernt; feinfühlige Verwertung der

Dogmengeschichte (Thomasius); in engstem methodischem Anschluss an Schleiermacher entwickelt Hofmann seine christliche Erfahrung, aber als Schrifttheologe den Inhalt der Schrift aus ihr entnehmend, und begründet Frank im System der christlichen Gewissheit, wie er glaubt, nach den Normen allgemeingiltiger Grundsätze, den ganzen Reichtum des Bekenntnisses als notwendige Voraussetzung seiner christlichen Erfahrung. Die Wurzeln solcher Apologetik gehen hinab nicht nur in die Begeisterung der Befreiungskriege und weiter zurück in den Pietismus, sondern auch in die allgemeine Stimmung der Romantik. Das gemeinsame Verdienst, auf die reichen Schätze der Vergangenheit hingewiesen zu haben, ist klar. Nicht weniger deutlich die Gefahr, einst Lebendiges mit gegenwärtig Lebendigem zu verwechseln und dann wohl auch mit andern, als rein geistigen Mitteln durchzuführen. Mit der Zeit trat die Macht der Kirchenzeitungen in den Vordergrund. Der Neigung, anderer Glauben am Massstab der Bekenntnisse zu messen, entsprach nicht die Rückhaltlosigkeit der eigenen Beugung unter dieselben; und die, welche am persönlichsten der Rückkehr zum Glauben der Väter sich gefreut, konnten nicht immer eine reine Freude daran haben, wie dieser Glaube zum Losungswort auch in weltlichen Dingen wurde, und klagten, dass die geistige Bewegung und der Einfluss auf die Gesamtheit nicht so lebendig sei, wie in den Tagen ihrer Jugend.

Gab es denn aber nicht einen viel einfacheren Weg, das Beste aller dieser Richtungen sich zu sichern und ihre Fehler zu vermeiden? Woher anders hatten sie denn selbst ihr Bestes als aus der Heiligen Schrift? Sie wirkte in ihnen was lebensvoll war, sie wirkte fort, wenn, was sonst in ihnen war, zerfiel oder in unsicherem Streit sich zu behaupten suchte. Und war nicht ein von allen hervorgehobener Mangel Schleiermachers, dass er die Schrift unterschätzt habe? Man muss solche naheliegende Gedanken der biblischen (biblizistischen) Richtung in einer kraftvollen Persönlichkeit, wie J. T. Beck verkörpert, gesehen haben, um ihr ganzes Gewicht zu verstehen: werdet Schüler der Einfalt, der Weisheit von oben, lasst die vielen Künste der Theologie, mit der ihr nur weiter vom Ziele kommt! In der Schrift gilt es den ihr immanenten Wahrheitsorganismus zu finden; ihn finden jene Schüler der Einfalt, die bereit sind, den Willen Gottes zu tun. In der

schlichten Betonung dieser ursprünglichen Wahrheit, dass das Evangelium seinen Wahrheitsbeweis an sittliche Bedingungen knüpft, die in den besten Gedanken altprotestantischer Prinzipienlehre (s. oben) zum Ausdruck kam, die abseits von der breiten Strasse in einem Spener und J. J. Moser lebendig geworden war, lag der wertvollste Beitrag des Biblizismus zu einer sachgemässen Apologetik. Aber man konnte sich dem ganzen Gewicht dieses Gedankens willig hingeben und doch unbefriedigt von der Grundlegung dieser theologischen Gruppe sein, weil sie auf eine strenge Auseinandersetzung von Glauben und Wissen nach allen Seiten nicht einging und daher manchmal den Eindruck machte, es werde dem Zweifler ins Gewissen geschoben, was billig vor dem Richterstuhl des Wissens hätte verhandelt werden sollen. Vollends aber jener Wahrheitsorganismus der Schrift erwies sich bei näherem Zusehen nicht als ein ihr immanenter, sondern als ein von fremdem Standort aus, nämlich von der Theosophie aus in sie hineingetragener. Etwas ganz anderes ist es, wenn dieser Biblizismus nicht ein besonderer und zwar der allein richtige apologetische Standpunkt, sondern nur Ausdruck für die vollständige persönliche Bindung an die Schrift sein will. In diesem Sinn ist er so unvergänglich als die Schrift selbst, und, wenn würdig vertreten, eine erwünschte Mahnung für alle einzelnen theologischen Standpunkte, nicht zu vergessen, dass sie nur für ihre Zeit das ewige Evangelium vertreten. Aber um dieser Einsicht willen auf einen bestimmten theologischen Standpunkt zu verzichten, das setzt ganz besondere Veranlagung und Führung voraus.

Beim Rückblick auf das Jahrhundert nach Schleiermacher lässt sich Ertrag und Aufgabe vielleicht am schnellsten durch etwas veränderte Wendung eines bekannten Bildes veranschaulichen. Schleiermachers apologetischer Grundgedanke war eine grosse Vereinfachung gegenüber den umfassenden Bauten der Vergangenheit; ja sein eigener Bau (eben in dem uns beschäftigenden apologetischen Problem) war mehr nur im Umriss angedeutet, kaum ausgeführt. So schien er unsicher, den Stürmen nicht gewachsen. Die Nachfolger sicherten ihn mit Stützen, die vom alten Bau her genommen waren. Nicht allein passten die Stile unter sich nicht zusammen, sie passten nicht auf den von Schleiermacher

gelegten Grund. Dieser Grund selbst aber war fester, als Freunde und Gegner meinten. Ihn galt es genauer zu untersuchen und ihn selbst auszubauen, darauf dann das neue Gebäude zu errichten — oder vielmehr überhaupt nicht mehr im alten Sinn aufzuführen: als stolzen Bau, in die Lüfte hinauf mit ihren Stürmen; sind doch die uneinnehmbaren Festungswerke die unterirdischen und die aus einem Material erbauten, das gegen die feindlichen Geschosse am widerstandsfähigsten ist.

Man wird sagen dürfen, dass der innerste Antrieb der apologetischen Arbeit Ritschls nach dieser Richtung weist, mag ihm auch selbst der Zusammenhang mit Schleiermacher nicht so deutlich gewesen sein wie uns Späteren und mag namentlich an seinen eigenen Sätzen schon jetzt wieder vieles der Vergangenheit angehören. Sein Nichtbefriedigtsein mit den geschilderten Richtungen, wie es die Biographie lebhaft zum Ausdruck bringt, lässt sich zusammenfassend verstehen als Gefühl dafür, dass die Theologie nach Schleiermacher gerade nicht sein Bestes festgehalten und nicht sein weniger Gutes aus dem Besten heraus verbessert. Oder, um ausdrücklich an das über Schleiermacher Gesagte anzuknüpfen, Ritschl sagt mit Schleiermacher: Inhalt christlicher Glaubenssätze kann nur sein, was religiös erfahrbar ist; gegen Schleiermacher: Massstab, ob ein solcher Satz bestimmt christlich sei, ist nicht die Erfahrung des einzelnen, auch nicht der christlichen Gemeinde, sondern die Offenbarung Gottes in Christus, welche den Heilsglauben in den dafür Empfänglichen, d. h. aber wesentlich für das von ihr dargebotene durchaus ethisch bestimmte Heilsgut Empfänglichen, weckt. Und Ritschl sagt mit Schleiermacher: die Wahrheit eines Glaubenssatzes kann nur dem vergewissert werden, der die persönliche Erfahrung des in ihm bezeichneten Heils macht; gegen Schleiermacher: der objektive Grund für die Wahrheit dieser Erfahrung ist die Offenbarung Gottes in Christus und zwar in Wechselwirkung mit der Anerkennung der tiefsten sittlichen Bedürfnisse. Die Gegner Ritschls zur Rechten und zur Linken, die alten Vermittlungstheologen wie die Biblizisten können zunächst leicht einwenden, diese Grundsätze seien von Ritschl selbst nicht durchgeführt worden. Der erste nicht, denn eine ganze Reihe wichtiger Glaubenssätze finde man bei ihm nicht, die doch nach seiner eigenen

Voraussetzung anerkannt werden müssten; und nun erheben sich alle jene Mehrforderungen in bezug auf Versöhnungslehre, Mystik, Christologie, Eschatologie. An dieser Stelle genügt darauf die einfache Antwort, dass die Anwendung des Grundsatzes noch gar nicht in Rede steht, über alle einzelnen Sätze noch nicht entschieden wird. Der zweite Grundgedanke, fährt man fort, sei bei Ritschl gefährdet durch seine »bösen Werturteile«, wodurch eine gründliche Auseinandersetzung mit den Ansprüchen des Wissens durch schillernde Redensarten auf die Seite geschoben werde. Auch dagegen muss hier gesagt werden, dass nur von Ritschls Absicht, nicht von deren gelungener Durchführung die Rede ist. Ob aber diese Absicht richtig und ob sie erneuter Arbeit wert sei, das wird in der Kürze am leichtesten beurteilt werden können, wenn wir unsern Überblick über die Geschichte der Begründung des Christentums schliessen mit den apologetischen Versuchen, die nach Ritschl und in ausdrücklichem Gegensatz zu ihm sich geltend machen (natürlich nur sofern sie nicht offenkundige Wiederholung des früher Gesagten sind). Dies ist aber zunächst bei einer Richtung der Fall, die denn auch mit Bewusstsein sich als die moderne bezeichnet.

Ihr Schlagwort ist religionsgeschichtliche Methode. Es bedarf der Erläuterung, wiefern von einer solchen auch in der Apologetik die Rede sein soll. Die Einwände gegen Ritschl sind seitens dieser Gruppe zum Teil dieselben wie die schon erwähnten, aber sie sind erweitert und in einen grösseren Zusammenhang gestellt, in dem wir dann von selbst auf die Losung der religionsgeschichtlichen Methode stossen. Auch ist es nicht gleichgültig, dass sie in dieser neuen Wendung zumeist von solchen erstmals erhoben wurden, die Ritschl nahe gestanden hatten. Selbstverständlich war in dem, was Ritschl bot, das wirklich Wertvolle nicht immer auf den ersten Wurf unanfechtbar formuliert, anderes überhaupt angreifbar, und der Gegensatz musste sich um so schärfer aussprechen, je mehr er zu Anfang durch den starken Willen des Meisters niedergehalten war. Zu dem Angreifbaren gehörten zweifellos, von allem Einzelnen abgesehen, manche Seiten seines Offenbarungsbegriffs. Schon die Isolierung der Offenbarung Gottes in Jesus, wie sehr auch gerade darin ein Hauptgrund für die erste grosse Wirkung lag. Die Frage nach dem

Zusammenhang, wenigstens mit der alttestamentlichen Offenbarung, aber auch mit der ganzen Geschichte der Religion, liess sich auf die Dauer nicht abweisen, zum mindesten konnte doch die Einzigkeit nur am Vergleich deutlich werden. Sodann war die innere Notwendigkeit solcher einzigen Offenbarung nicht allenthalben in dem Mass klar gemacht, als eine so weittragende Behauptung es forderte. Insbesondere wandten sich die Bedenken gegen den Nachweis ihrer geschichtlichen Wirklichkeit, schon weil der Schriftgebrauch trotz unleugbarer Tiefblicke vielfach gewaltsam, überhaupt aber die streng historische Betrachtung von einem bestimmten Bezirk von Tatsachen ausgeschlossen schien. Endlich, die allgemeine Möglichkeit solcher Offenbarung hätte eine bewusstere Auseinandersetzung mit der Vernunft erfordert; unterblieb sie, so wirkte dieser Mangel auch wieder auf jene anderen Gesichtspunkte zurück. Aus allen diesen Gründen befriedigte Ritschl viele nicht mehr in dem, was er bot. Dazu kam, dass er vieles nicht bot, wonach man verlangte. Hatte man ihm zuerst die Anerkennung gezollt, dass in der Beschränkung sich der Meister zeige; hatte man es ihm gedankt, dass endlich wieder ein ganzer Theologe auftrat, der nur Theologe war, so wurde bald diese Beschränkung zum Vorwurf. Nun vermisste man den Sinn für die Breite und Fülle des Lebens und Denkens, für die Unendlichkeit des Wirklichen und der Probleme: doppelter Anstoss für eine Zeit, die dem Stimmungsmässigen, ja dem Romantischen sich wieder zuwandte. Ritschls Bestimmtheit wurde als Fertigsein empfunden, und eine fertige Theologie als unerträgliche Enge. In seine Gedanken war die jüngere Generation als in einen ererbten Besitz eingetreten. Sie hatte die Nöte der vorangehenden nicht selbst durchlebt; unter dem Druck neuer Verhältnisse fühlte sie lebhafter, was Ritschl für diese nicht unmittelbar bieten konnte, und suchte eine ganz neue Lösung, ohne lange zu fragen, was an ihm etwa bleibenden Wert habe. Nun war die grosse Not für sie jenes moderne Bewusstsein, dessen Eigenart wir in der Herrschaft des Entwicklungsgedankens zusammenfassen durften (S. 13). Sollte es nicht möglich sein, dieses Bewusstsein so zu verwerten und zu vertiefen, dass das Christentum im Einklang mit ihm festen Bestand in unsrem heutigen Geistesleben finden kann, freilich nicht ein

dogmatisch enges Christentum, was es auch in Ritschls Fassung sei, sondern ein ganz vom theologischen Vorurteil befreites, rückhaltlos dem Strom der neuen Bewegung anvertrautes?

Nicht die der Natur zugewandte Seite des modernen Bewusstseins, sondern die geschichtliche kommt hierbei in Betracht; ja den spezifischen Unterschied der Natur- und Geschichtswissenschaft herauszuarbeiten, ist eine der vornehmsten Anliegen gerade auch der auf dem Gebiet der Religionswissenschaft tätigen Forscher. Also geschichtlich muss unsre Religion betrachtet, die historische Methode, natürlich in ihrer Einheit mit der modernen Psychologie, muss ohne Vorbehalt auf sie angewandt werden. Diese hat gelehrt, in die Tiefen hinabzusteigen, die Wurzeln blosszulegen; nicht in den verwickelten Gebilden des Dogmas und des Kultus ihr Wesen zu sehen, sondern in dem geheimnisvollen Erleben, in den kaum fassbaren Stimmungen der Seele. Und sie hat gelehrt, wie nahverwandt alle Religion in diesem letzten Grunde ist, wie darum auch überall verwandte Erscheinungen zutage treten, so dass die künstlich aufgerichteten Grenzen zwischen den Religionen fallen; und wie dieselben Gesetze der Entwicklung sie alle beherrschen, Gesetze des psychischen Lebens, das, aus sich selbst verständlich, keiner Annahme übernatürlicher Eingriffe bedarf, vielmehr solche ausschliesst. Aus alledem zusammen ergibt sich insbesondere eine tiefgehende Abneigung gegen das vorschnelle Urteilen über wahre und falsche Religion, namentlich aber gegen den harmlosen Anspruch, dass es eine absolute Religion geben müsse und die christliche es sei. Also kurz: religiöse Stimmung gegenüber einem in bestimmte Sätze fassbaren Glauben; Immanenz gegenüber der Voraussetzung eines Überweltlichen: unendliche Entwicklung gegenüber dem Gedanken einer absoluten Religion — das sind etwa die Grundgedanken des religionsgeschichtlichen Standpunkts, die freilich nach dem Zeugnis ihrer Anhänger sofort ein gut Teil ihres Reizes einbüssen, wenn man sie in so grobe Begriffe der alten Denkweise fassen will.

Es ist klar, wie viel von der bisherigen »theologischen« Betrachtung damit hinfällt: die Schätzung unsrer Religion in der bestimmt umschriebenen Gestalt einer selbstgewissen Dogmatik, ihre ganze Übernatürlichkeit mitten in dieser Welt, ihre vornehme Selbständigkeit, die ihr, der wahren,

gegenüber der falschen zukommt. Das alles ist dahin, nicht nur im Sinn der alten oder einer neuen Orthodoxie, sondern auch in dem Sinn, wie die deutsche idealistische Religionsphilosophie den Gedanken der absoluten Religion handhabte und sie in der christlichen aufzeigte. Dieser ganze Lieblingsgedanke der Vergangenheit, die absolute Religion, gehört der Vergangenheit an; die Wahrheit vermögen wir nicht nachzuweisen. Nur um diesen Preis kann die Theologie Wissenschaft bleiben oder wieder werden, nur durch rückhaltlose Anerkennung der allgemein gültigen historischen Methode mit ihren angedeuteten Konsequenzen. Begnügen wir uns, sagt man, mit dem Erreichbaren! Der Verzicht auf den Nachweis absoluter Wahrheit ist nicht Verzicht auf die Freude an der uns geschenkten Wahrheit, die wir als die bis jetzt höchste durch jene vergleichende Religionswissenschaft verstehen können, und von der wir mit Grund annehmen dürfen, dass sie wirklich Wahrheit ist; denn aus der geschichtlichen Entwicklung selbst erwächst dem menschlichen Geiste die immer deutlichere Erkenntnis der Massstäbe, mit denen er den Reichtum der Geschichte misst und immer vollkommener (nur natürlich nie endgültig) erfasst; und in dieser Selbstentwicklung mittelst der geschichtlichen Erkenntnis wird sich der Geist zugleich immer klarer bewusst, dass die in seinem eigensten Wesen begründete Ahnung des Unendlichen keine Täuschung, dass der Gottesgedanke nicht Einbildung, sondern die höchste Wirklichkeit ist.

Man darf diese letzte Wendung nicht übersehen, wenn man gerecht über den religionsgeschichtlichen Standpunkt urteilen will. Man muss nicht nur seine Weite und Freiheit nachempfinden, sondern auch das ernste Bemühen, wenigstens seiner ernsthaften Vertreter, dem Christentum die höchste Stelle in der bisherigen Entwicklung zu sichern, namentlich aber überhaupt das Recht und die Wahrheit der Religion zu erweisen. Beseelte sie nicht dieser Wille, so wäre zumal ihre obenerwähnte Wendung zu einer neuen Metaphysik des Geistes, zur Begründung der Religion in der letzten Wirklichkeit unbegreiflich. Denn sie können sich doch nicht verhehlen, auf welch umstrittenen Boden sie sich damit begeben, und wie viel »moderner« sie ihre Stellung machen könnten, wenn sie auf diesen Schritt verzichteten. Sie müssen das Kreuz der Religion auch auf sich

nehmen und müssen seine Schmach tragen, wenn anders ihr Glaube an die Religion deutlich genug hervortritt, um Anstoss erwecken zu können. Wir andern aber, welche nicht nur ebenso energisch jeden Verdacht der Illusion von der Religion abwehren, sondern, noch weniger zeitgemäss, die christliche Religion ohne Rückhalt für die absolute erklären, werden unwillkürlich daran erinnert, dass etwas wie diese allerneuste Geistesmetaphysik zu den vielverhandelten, nie zur Sicherheit gebrachten Besitztümern der Theologie vor Ritschl gehörte, natürlich in anderer Form, weil nichts in der Geschichte sich wiederholt und den damaligen Versuchen das reiche Kleid heutiger Religionswissenschaft fehlte. Nebst andern Gründen war es die Unbeweisbarkeit dieser (wenn auch bescheidenen) religiösen Metaphysik gewesen, was uns einst der Ritschlschen Grundposition gegenüber empfänglich und dankbar gestimmt hatte. Im neuen Kleid ist solche Metaphysik gewiss anziehender geworden, ob aber beweiskräftiger? Ist denn geschichtliche Betrachtung, wäre sie noch so feinfühlig, ist geschichtliche Methode, wäre sie noch so vollkommen, vernünftigerweise jemals imstande, von sich aus Massstäbe für Vollkommenheit und Unvollkommenheit einer Religion, vollends über Wahrheit und Unwahrheit der Religion überhaupt zu finden? Es bleibt also im Grunde bei jener alten Metaphysik, wie viel interessanter, durch Anschauungsmaterial belebter die neue sein mag; und es bleibt auch bei ihren alten Schwierigkeiten. Je tiefer diese empfunden und anerkannt werden, desto mehr sehen sich die Vertreter eines solchen Standpunkts dazu gedrängt, das Moment der persönlichen Entscheidung zu betonen, d. h. aber, wie richtig und unausweichlich das sein mag, sie nähern sich grundsätzlich Ritschl, entgegen ihrem Anspruch, grundsätzlich über ihn hinauszuführen (vgl. Tröltsch und seine Auseinandersetzungen mit Reischle, Traub und anderen).

Dazu kommt, dass jene vorausgesetzte Religionspsychologie ein auf ihrem Boden unlösbares Problem enthält. Lediglich als Tatsache unsres Bewusstseins wird die Religion untersucht. Ist das, ohne Verkürzung des Untersuchungsobjekts, möglich? Oft mussten wir uns gerade an den Unterschied des religiösen von den andern geistigen Vorgängen erinnern, dass in ihm das Bewusstsein einer Wirklichkeit jenseits des Bewusstseins grundlegend ist, von

dem wir bei den andern absehen können. Gewiss, so ernste Untersuchungen, wie die oben genannten, sind weit entfernt, die Religion als Illusion zu behandeln, ihre ganze Absicht ist auf das Gegenteil gerichtet. Aber warum redet man dann so zuversichtlich von dieser rein psychologischen Betrachtung, bezeichnet sie fast mit Stolz als »atheistische«, ohne die in derartigen geistreichen Thesen verhüllten Schwierigkeiten nach allen Seiten deutlich zu machen? Geschähe dies, so wäre gegen den Versuch, zu sehen, wie weit man mit dieser Methode kommt, nicht das mindeste einzuwenden; im Gegenteil, er wäre dann nur lebhaft zu begrüssen, wie er denn zweifellos wertvolle Erträgnisse gezeitigt hat.

Dies die wissenschaftlichen Bedenken; die religiösen, die sich aufs engste damit verknüpfen, sind schon angedeutet. Auf Absolutheit ihrer Religion (jede Näherbestimmung noch vorbehalten) kann die christliche Gemeinde nicht verzichten: und gegen den Verdacht, Illusion zu sein, bedarf sie noch stärkerer, in sich festerer Gründe. Doch, das sind alles Fragen, die in einem grossen Zusammenhang beantwortet sein wollen. Hier handelte es sich nur darum, sie gegenüber dem religionsgeschichtlichen Standpunkt aufzuwerfen, zum Zeugnis dafür, dass die Selbstgewissheit, mit welcher er oft vertreten wird, keineswegs ohne Beweis gerechtfertigt, dass also über die Frage, ob die Linie apologetischer Arbeit, die von Schleiermacher zu Ritschl führt, verlassen werden müsse, keineswegs entschieden ist.

Zuvor gedenken wir noch einer andern, von Hause aus apologetischen, nicht nur, wie die eben besprochene, ins Apologetische umgebogenen Anschauung, und zwar eines so kühnen Versuchs, dass wir bis in Hegels Zeit zurückgehen müssen, um etwas Ähnliches zu finden. Nicht als ob er dem Inhalt nach damit verglichen werden sollte. Im Gegenteil, er ist sozusagen die äusserste Konsequenz der Stimmung, die dem Willensmässigen gegenüber dem Intellekt, davon geht die neue Losung aus, die erste Stelle zuweist. Überzeugungslosigkeit ist die schwerste Zeitkrankheit, und der Relativismus der religionsgeschichtlichen Betrachtung, von der wir herkommen, hat sie nur noch verallgemeinert und vertieft, zu einer tödlichen Krankheit gemacht. Aber alle alten Heilmittel versagen: nicht nur

die Gottesbeweise sind für immer dahin und mit ihnen jeder Beweis für die Wahrheit der Religion nach Art allgemeingültigen Wissens (im bisherigen Sinn, s. nachher), sondern auch die von Schleiermacher und Ritschl ausgehende Apologetik, aus dem Gefühls- und Willenscharakter der Religion ihr Recht zu erweisen, ist tot, und zwar in allen Formen, gerade auch in der zuletzt dargelegten religionsgeschichtlichen Apologetik, soweit überhaupt von einer solchen die Rede sein kann. Nur ein Weg sei noch offen: ist die Herrschaft der Glaubensautorität über das Wissen für uns Evangelische unwiederbringlich dahin, hat sich die Zurückführung auf das Wissen als unmöglich erwiesen und ist die Berufung auf die besondere Art der Religion eine Verlegenheitsauskunft: so versuche man zu zeigen, dass das religiöse Denken nicht eine unheimliche Besonderheit, sondern ein Rest des gesunden Denkens überhaupt ist, dass alle Wahrheit im letzten Grund auf die religiöse Wahrheit zurückgeführt werden muss. Im einzelnen lässt sich diese Losung verschieden formulieren und ist auch in der jüngsten Vergangenheit verschieden formuliert worden. Entweder: alles Denken ist Analyse der Wirklichkeit; deren letzte Elemente aber sind nichts anderes als schöpferische Willensentscheidungen; solche Wirklichkeitsentscheidung ist auch das Wesen der Religion. Die Bahn zu dieser Einsicht muss freigemacht werden durch die endgültige Zerstörung des Ichmythus, durch Auflösung des Subjekt-Objektschemas (K. Heim). Oder: alles Denken ist Werten, das religiöse Denken darf also nicht verdächtigt werden, wenn es in Werturteilen verläuft; objektive Weltanschauung ist ein Phantom. Die Frage: wer denkt am schärfsten? ist zu Gunsten des religiösen Menschen, des Christen entschieden (Fr. Walther).

Die Siegesfreudigkeit, mit der diese neue Apologetik auftritt, hat ihre Grenze an einem für andere überzeugenden Nachweis, dass die erkenntnistheoretische Grundlage haltbar sei, dass jene Beseitigung des Ichmythus, des Subjekt-Objektschemas gelinge, oder anders ausgedrückt, an ihrer Auseinandersetzung mit Kant; die Anknüpfung an Gedanken der indischen Philosophie wird unsern abendländischen Geist schwerlich zu der verlangten Sinnesänderung vermögen. Und dann ist es verständlich, dass auch die Bedenken nicht verstummen, ob ein solcher Sieg der Religion ihr eigenartiges Wesen nicht

gefährde, wie es Schleiermacher zu erkennen begonnen. D. h. der vorgeschlagene Ausweg will uns nicht als Lösung, sondern als Leugnung der Schwierigkeiten erscheinen, die nun einmal in der Natur unsres Geistes gegeben sind, mithin mehr als Prophetie auf eine höhere Stufe des Schauens, denn als ein Licht für unsre jetzige Stufe menschlichen Wissens. Wir wollen also lieber weiter untersuchen, was auf dem bescheidenen Weg zu erreichen ist, an dessen Anfang die beiden wieder genannten Namen stehen.

Die Grundzüge des Wahrheitsbeweises.

Überhaupt hinter Schleiermacher und Kant zurückzugehen ist aus den früher angegebenen Gründen unmöglich. Denn jeder Beweis für die Wahrheit unserer Religion ist ausgeschlossen, der ihrem Wesen nicht gerecht wird. Jene Gemeinschaft mit Gott im Reiche Gottes durch Christus, welche der Christ erlebt, macht ihrer ganzen Art nach einen Beweis unmöglich, wie ihn die römische Apologetik, oder, mit ganz anderer Wendung, aber in dem hier entscheidenden Punkte verwandt, die altprotestantische versucht, nämlich mittelst der Autorität, sei es des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes, sei es der inspirierten heiligen Schrift; ebenso unmöglich aber einen Beweis mittelst zwingender Vernunftgründe. Beide verkennen das Wesen des Glaubens wie des Wissens, mag es sich zunächst um Herrschaft des Glaubens über das Wissen oder des Wissens über den Glauben handeln. Wie etwas völlig Fremdes empfindet man es daher in allen Lagern heutiger Apologetik, mögen sie einander sonst noch so feindlich gegenüberstehen, wenn ganz vereinzelt der Satz auftritt: Glaube sei verstandesmässige Anteilnahme an einem Wissen glaubwürdiger Zeugen über Christi Person und Werk. Doppelt fremd gerade da, wo man solche geschichtliche Zeugnisse nachdrücklich zu schätzen weiss, wie es im folgenden versucht wird; aber an unrichtiger Stelle, und mit falschem Ton vorgetragen, bedeutet der Satz ein völliges Verkennen der Religion, und ihm gegenüber hat jenes Wort recht: was sich erst beweisen lassen muss, ist nichts wert (S. 65). Im Grunde ist denn auch nie als Zweck eines Beweises für die Wahrheit des Christentums zwingende Über-

führung jedes Gesundsinnigen und als Mittel die logische Demonstration angesehen worden; ebenso hat die Forderung, sich der unfehlbaren Autorität von Kirche oder Schrift zu unterwerfen, nie auf Hilfsmittel ganz anderer Art verzichten können und wollen.

Aber die Erinnerung an das Wesen unserer Religion hat uns gleich weit abgeführt von einem zwingenden Beweis wie von dem Verzicht auf allen und jeden Beweis. Christlicher Glaube ist, so gewiss ein unmittelbares Erleben, nichts so Verschwommenes, dass ihn nun umgekehrt jener andere Einwand treffen müsste: Der Glaube macht selig, also lügt er (S. 65). Einzelne Enthusiasten behaupten es immer wieder, ihr Glaube sei etwas so wunderbar Gewisses, in überströmender Seligkeit sich selbst Beweisendes, dass auch nur der Gedanke an einen Beweis ein Beweis des Nichtverständnisses sei. Oft in raschestem Wechsel verfallen sie einem haltlosen Zweifel und dann gerade einer schlechten Apologetik. Nein, der christliche Glaube hat in seiner Eigenart das Verlangen nach sicherer Begründung und die Mittel, dieses Verlangen zu befriedigen. Das Verlangen um seiner selbstwillen wie im Blick auf andere. Um seiner selbstwillen; denn wegen seines wundervollen Inhalts (wir erinnern uns an das Reich Gottes, der heiligen Liebe, für Sünder, hier und dort) ist er »bald gross und stark, bald klein und schwach«, muss sich also seines guten Grundes versichern können, er muss wissen, an wen er glaubt und warum er glaubt, und wie er in der Anfechtung feststehen und den Sieg behalten kann. Im Blick auf andere; denn der christliche Glaube, der Antrieb und Kraft der Liebe ist, muss, um sie zu gewinnen und zu fördern, bereit sein zur Verantwortung gegen jedermann. Es sieht unter Umständen sehr vornehm aus, im Blick auf andere der Apologetik entraten zu wollen, weil sie doch nicht Glauben schaffen könne. In Wahrheit zeugt diese Geringschätzung von Unkenntnis der Wirklichkeit. Häufiger, als das schnellfertige Urteil über die Oberfläche fremden Lebens meint, schauen viele unsrer Zeitgenossen nach einer sachgemässen Widerlegung ihrer Bedenken aus; denn, im Herzen dem Evangelium weithin geneigt, vermögen sie doch die Mauer von Vorurteilen nicht zu durchbrechen, die das allgemeine Bewusstsein ihnen entgegentürmt. Ist diese Neigung bei manchen mit ernstem

sittlichen Willen eins, so wäre es geradezu Pflichtversäumnis. ihnen nicht Hilfe zu leisten im Kampf mit jenen Vorurteilen.

Im Wesen unsres Glaubens ist aber wie das *Bedürfnis* nach Rechtfertigung, so auch die *Art* seiner Befriedigung gegeben. Lägen nämlich die entscheidenden Gründe ausser ihm selbst in dem Sinn, dass sie unabhängig von ihm wären, für jeden Gleichgültigen gültig, so hätten wir wiederum die Grunderkenntnis vom Wesen der Religion preisgegeben; damit alles soeben als Ertrag der bisherigen Geschichte Bezeichnete wieder aufgehoben, einen Zwang, sei es der Vernunft, sei es der Autorität abermals behauptet, und demzufolge würden die nichtgelehrten Christen an die Gelehrten ausgeliefert, die Laien an die Priester. Würden wir aber bei dem subjektiven Glauben als solchem stehen bleiben, würden wir uns bei dem Erleben als solchem beruhigen, so könnten wir ja von keiner Rechtfertigung desselben reden. Also nur darum kann es sich handeln, die *objektiven Gründe* des *subjektiven Glaubens* zum Bewusstsein zu bringen; die Haltpunkte aufzusuchen und klar zu machen, die, so gewiss sie nur im religiösen Erleben anerkannt werden können, doch nicht von diesem Erleben geschaffen werden, sondern es, unterscheidbar von ihm, schaffen, tragen und halten. Je eindringender die Selbstbesinnung darauf sich richtet, desto deutlicher wird ihr ein *Doppeltes* werden. Einmal versteht und schätzt der Christ immer voller die *Güter*, die im christlichen Glauben empfangen werden, Sündenvergebung, Kraft zum Guten, Hoffnung auf die Vollendung. Er empfindet nicht nur ein unbestimmtes Wohlgefühl in ihrem Besitz, im Gegenteil oft zunächst sogar eine starke Abneigung; aber, je mehr er eindringt, eine desto tiefere Befriedigung, die er nicht anders verstehen kann denn als Verwirklichung seines Wesens, seiner Bestimmung. Alles, was ihm sonst wertvoll ist, was er als besten Besitz seines inneren Lebens ansieht und erstrebt, vor allem die Erkenntnis des Guten und die Unterwerfung unter dasselbe, findet in seinem religiösen Erleben hellere Klarheit und lebendigere Wirklichkeit; und auch das ganze äussere Leben, der Rätsel so voll wie das innere, gewinnt Licht und Kraft. Weder für die äussere noch für die innere Welt muss er dem Wirklichkeitssinn den Abschied geben, indem er an Gott glaubt; im Gegenteil, jetzt erst findet diese Doppelwelt einheitlichen Sinn und

überzeugende Wirklichkeit. Allein diese Probe auf die Wahrheit seines Glaubens lässt sich für ihn nicht trennen von dem Halt, den jene wertvolle Wirklichkeit selbst wiederum bedarf, aber auch findet an der Wirklichkeit dessen, der den Anspruch erhebt und rechtfertigt, Gottes Gegenwart in jener Welt, die voll von Antrieben zum Glauben und voll von Hindernissen des Glaubens ist, mit einziger Macht und Klarheit zu sein. Das sind die objektiven Gründe, die der subjektive Glaube, sein Erlebnis untersuchend, findet. Das sind die zwei unterscheidbaren, aber zusammengehörigen Seiten jener Selbstbesinnung auf die Gründe des Glaubens. Zur Vollständigkeit eines Beweises gehört dann aber noch eine andere Untersuchung. Es muss gezeigt werden, wie die genannten Ergebnisse sich zu den Ansprüchen des Wissens sonst, genauer des theoretischen Erkennens verhalten. Es muss zum mindesten nachgewiesen werden, ob kein Widerstreit entsteht, ob sie beide zusammen bestehen können.

Deutlich sind wir mit diesen Gedanken wieder an dem Punkt angekommen, den wir bei der Erörterung der mit Schleiermacher erreichten Stufe von Apologetik und ihrer noch offenen Fragen, sowie ihrer Beantwortung bei Ritschl erreicht hatten. Für die zusammenhängende Ausführung dieser Gedanken zeigt uns den Weg die Beobachtung, dass in der Apologetik der unmittelbaren Gegenwart einerseits weitgehende Übereinstimmung herrscht, die Unterschiede aber, die bei der Wichtigkeit der Sache, nicht nur aus theologischer Rechthaberei, vielfach zu ernstlichen Gegensätzen werden, wesentlich darin bestehen, dass die genannten Seiten des Beweises überhaupt nicht immer alle ausdrücklich anerkannt oder aber in ein verschiedenes Verhältnis zu einander gesetzt werden. Z. B. das theoretische Erkennen schätzt die theologische Rechte unter uns im Einklang mit der Linken wesentlich höher ein als alle, die irgendwie mit Ritschl zusammenhängen; Ritschl selbst aber hat die hier jedenfalls vorliegende Aufgabe einer kritischen Auseinandersetzung mit den Ansprüchen des Wissens unterschätzt. Sodann bei jener unmittelbaren Selbstbesinnung auf die Gründe des Glaubens finden sich abermals Vertreter der Orthodoxie und des Liberalismus zusammen, nämlich darin, dass sie die Wertinhalte des Glaubens, die erfahrbare Herrlichkeit des christlichen Glaubens nicht ausdrücklich in der Apologetik selbst mit der

Offenbarung Gottes in Christus in Verbindung bringen, so hoch zweifellos die ersteren in der Dogmatik selbst die «Heilstatsachen« schätzen, und so sehr sie die letzteren in ihr zurückstellen. Bei dieser Sachlage ist es, um nach allen Seiten Klarheit zu schaffen, ratsam, mit einer ausdrücklichen Erörterung über die Bedeutung des Wissens zu beginnen, dann erst jene Reflexion auf die dem Glauben selbst innewohnenden Gewissheitsgründe, nun auch im Zusammenhang und in der angegebenen abgestuften Weise, zu vollziehen. Begänne man mit der letzteren, so wird man fortwährend von dem Verdacht gestört, das alles wäre gut und schön, wenn nur nicht zuletzt allem durch den »autonomen Massstab der Vernunft« der Boden entzogen würde. Noch ist endlich hervorzuheben, dass diese Auseinandersetzung mit dem Wissen selbstverständlich eine höhere Stufe der allgemeinen Bildung voraussetzt; der evangelische Grundsatz des allgemeinen Priestertums wird aber deshalb nicht verleugnet, weil ein solcher Nachweis nur mittelbare Bedeutung hat, die unmittelbaren Gründe der Gewissheit aber jedem zugänglich sind. Eine Abhängigkeit von der Wissenschaft findet am entscheidenden Punkte nicht statt; das wird schrittweise im folgenden bewiesen werden. Dass aber unsre Religion das Schicksal des alten Paganismus teilen müsste, wenn jene grundsätzliche Auseinandersetzung mit allen Elementen der Zeitbildung nicht mehr gelänge, ist ohne weiteres zuzugeben; eben darum kann ja, wie gleich zu Anfang gezeigt wurde, die Kirche nicht auf systematische Theologie und diese nicht auf Apologetik verzichten. Natürlich darf die Kirche die allgemeine Möglichkeit, dass jener Zustand eintrete, nicht leugnen, sie soll aber durch ihre Arbeit Sorge tragen, dass die Möglichkeit nicht wirklich wird. Und ihre Glaubensüberzeugung, dass dies nie der Fall sein wird, lässt sich, vom Standpunkt des Glaubens aus, auch so ausdrücken: träte jener Zeitpunkt ein, so wäre das der Welt Ende, des Herrn Wiederkunft. Umgekehrt, müsste der Glaube sterben, so stürbe er an der entsetzlichen Gewissheit, dass er nicht wiederkomme, dass der Herr nicht mit seiner Wiederkunft der unerträglich gewordenen Not des Glaubens ein Ende bereite.

Die Bedeutung des Wissens für den Beweis des Glaubens.

Der Gewinn dieses Abschnitts hängt nicht sowohl an einer ins einzelne gehenden Ausführung, sondern an möglichst einfacher und deutlicher Hervorhebung der Gesichtspunkte und ihrer einheitlichen Zusammenfassung. Worin die letztere besteht, kann nach den Lehren der Geschichte nicht zweifelhaft sein. Auch die kurzen Erinnerungen unsres Überblicks zeigten immer wieder: der Glaube hat notgelitten, sobald das Wissen sich auf seinem Gebiet als entscheidende Instanz geltend machen wollte; und es muss so sein, weil dabei notwendig der Glaube in seiner Eigenart verkannt wird. Aber durch diese Einsicht ist natürlich in keiner Weise über das Recht des Wissens, in Glaubenssachen hineinzureden, entschieden; ein gefährlicher Feind ist nie dadurch überwunden, dass man seine Gefahr erkennt. Gerade deswegen schien uns ja die jetzige Untersuchung unentbehrlich; und sie muss offenbar darauf gerichtet sein, die Unzulänglichkeit des Wissens auf dem Gebiete des Glaubens aus dem eigenen Wesen des Wissens vor dem Forum des Wissens nachzuweisen. Dann erst, dann aber auch gewiss, ist der Glaube seinen Angriffen entzogen und wir können ungestört die in ihm selbst liegenden Gründe der Gewissheit uns vergegenwärtigen. Allein wenn wir uns nun sofort jener gewiss entscheidenden Aufgabe zuwendeten, die Grenzen des Wissens zu bestimmen, so käme die Tatsache nicht zu ihrem Recht, dass doch unzählige Male in der Geschichte das Wissen vom Glauben als hocherwünschter Bundesgenosse aufgerufen wurde, mehr noch, dass diese Stellung zu ihm dem unmittelbaren Empfinden sich naturgemäss immer wieder zu empfehlen scheint. Also müssen wir mit dem Nachweis beginnen, in welchem Sinn und in welcher Art das Wissen zum Beweis für die Wahrheit des Glaubens aufgerufen worden ist und noch aufgerufen wird. Darauf zeigen wir, dass bei diesem Unternehmen das Gegenteil der Absicht erreicht wird, tatsächlich wie notwendig. Dann erst findet der entscheidende Gedanke seine klare Stelle: das Wissen ist in sich selbst unfähig zu der ihm angesonnenen Aufgabe. Und damit ist ganz von selbst die Freiheit des Glaubens vom Wissen errungen.

Ein **zwingender Beweis für die Wahrheit unsrer Religion** wäre erbracht, wenn es gelänge, ihren Inhalt als

denknotwendig zu erhärten. Fügen wir ausdrücklich einen Vorbehalt an, der oft nur stillschweigend gemacht wird. Nämlich in dem Sinn ist dieser Gedanke der Vernunftnotwendigkeit nie oder nur vereinzelt verstanden worden, dass durch ihren Nachweis Glaube hervorgerufen, der Glaube also in derselben Weise andemonstriert werden könne wie eine mathematische Wahrheit. Mit solchem Zutrauen auf den zwingenden Beweis wäre ja die religiöse Art des Glaubens offen verleugnet worden. Dass noch andere Bedingungen vorhanden sein müssen, wenn es zum Glauben kommen soll, wird meist stillschweigend vorausgesetzt. Irgendwie war die Meinung immer die, wie sie einer der letzten offenen Vertreter dieses Standpunkts so ausdrückt: Glauben heisst diesen Weg, den die Vernunft beweist, gehen wollen. Die Gegenstände des Glaubens werden durch zwingende Gründe des Denkens als wirkliche festgestellt; ob wir persönlich uns um sie kümmern, das hängt noch von andern Ursachen ab als von der Klarheit, mit der wir diesen Denkprozess vollziehen können. Und noch eine andere Näherbestimmung ist wichtig. Nicht für den ganzen Inhalt des Glaubens braucht diese Denknotwendigkeit behauptet zu werden. Den meisten Vertretern dieses Standpunktes genügt ihr Nachweis für eine besonders wichtige Seite desselben. Fast immer handelte es sich um die Gottesbeweise. Beachtet man diese Näherbestimmungen, die erste in bezug auf den Sinn des »denknotwendig« in unsrem Zusammenhang, die zweite in bezug auf seinen Umfang, so ist klar, wie vielen der im geschichtlichen Überblick genannten Versuche dieses Ideal eines Beweises des Glaubens durch das Erkennen vorschwebt, aber auch in wie vielerlei Formen und mit wie verschiedenem Nachdruck. Gemeinsam ist doch die Absicht, den Zwang des Denkens zum starken Bundesgenossen zu gewinnen, der die Hauptlast der Verteidigung auf sich nehmen muss. Eine wohl verständliche Absicht, wenn man die jeden Widerspruch niederschlagende Macht zwingenden Wissens und seine Triumphe auf andern Gebieten bedenkt.

Und doch **will der Glaube keinen solchen Beweis,** weil **er in Wahrheit dadurch geschädigt wird.** Genauer: tatsächlich immer geschädigt worden ist und geschädigt werden muss. Dass es tatsächlich so ist, zeigen im Grunde die feinsinnigsten und vorsichtigsten Versuche am über-

zeugendsten. Z. B. Biedermanns Gottesbegriff schliesst Bittgebet, Schuld und Vollendung unter anderen Existenzbedingungen aus, die drei Punkte, die schon Strauss als die bezeichnet hatte, von welchen Abschied nehmen zu müssen für den christlich erzogenen Menschen besonders schwer sei. Aber auch sonst ist der Gott jenes Beweises nicht der des Glaubens, er verliert seine persönliche Lebendigkeit und lebendige Persönlichkeit, die allein unser Vertrauen auf sich ziehen kann. Es sind im einzelnen bei solchen Versuchen grosse graduelle Unterschiede vorhanden, inwieweit, mit dem oft angewendeten Bild vom Wolf und Lamm zu reden, der Glaube vom Wissen schon verschlungen ist; aber das letzte Ergebnis ist nicht zweifelhaft. Ebenso wird niemand behaupten können, dass die Zuversicht zu solchen Beweisen, solange sie vorhanden, die Art des Glaubens nicht beeinflusst habe; wie stand z. B. in der Hegelschen Zeit der Wissende doch anders zu seinem Gott als der »bloss Glaubende«! Und umgekehrt hat die Abkehr der Wissenschaft von Gott für Unzählige die religiöse Abkehr von Gott erleichtert, wobei freilich zutage kam, wie wenig persönlich diese Religiosität gewesen war. Dieser ganze Sachverhalt ist aber ein notwendiger. Das Erkennen kann nicht umhin, es muss die Gegenstände des Glaubens umbilden nach seinen ihm fremden Gesichtspunkten; es sucht in allem Geschehen die Verknüpfung von Ursache und Wirkung, sein Ideal ist die restlos nach dem Kausalgesetz begriffene Welt, nicht der Gott der Religion. Wird jene Welt Gott genannt, so ist das nur eine Namensänderung, die Veränderung des Wesens trifft den Gottesgedanken. Aber nicht nur der Inhalt des Glaubens muss bei solchem Verfahren geschädigt werden; auch die Entscheidungsgründe für den Glauben werden notwendig andere, seine innerste Art wird verletzt. Das Mass der Klugheit würde folgerichtig das Mass der Frömmigkeit; die Religion, zunächst Sache der Spekulation im erhabensten Sinn dieses Wortes, würde Sache der Spekulation im gemeinsten Sinne des Worts. Die Aussichten der Religion würden steigen und fallen mit der Zuversicht der Wissenschaft, von Gott allgemeingültige Urteile auszusprechen. Denn so sind unsre Seelenkräfte nicht gebildet, dass die Denknotwendigkeit Gottes und seines Reiches nicht irgendwie unsern Willen beeinflussen müsste. Jene oben zu Ehren der Anhänger des zwingenden

Beweises zugegebene Näherbestimmung hält, weiter verfolgt, nicht stand. Das alles ist Folgerung aus der Erkenntnis des Wesens der Religion und des Christentums.

Hiermit aber wird der Punkt erreicht, an dem, wie bei der Übersicht gezeigt wurde, die wirkliche Leistungsfähigkeit des Wissens untersucht werden muss. Mag der Glaube noch so oft versichern, dass er keinen Beweis vom Wissen will, diese Versicherung ist wertlos, wenn nicht **das Wissen selbst zugeben muss, dass es einen solchen Beweis nicht führen kann,** weil es überhaupt nicht imstande ist, massgebende Urteile in bezug auf den Glauben, sei es für ihn, sei es wider ihn, auszusprechen. Denn sonst bleibt die Möglichkeit, dass das Wissen Kraft und Recht habe, den Glauben zu entwurzeln, sofern es nicht nur keinen Beweis für den Glauben bieten könne, wohl aber einen Beweis gegen sein Existenzrecht. Geschieht es doch auch sonst manchmal, dass sich lösende Liebe sich in Feindschaft verwandelt. Bei der Lösung des tausendjährigen Bundes von Glauben und Wissen muss der Glaube Sicherheit gewinnen, das Wissen könne sich um seiner selbstwillen nicht gegen ihn wenden; die Kündigung uralter Gemeinschaft ohne diese Bürgschaft für die Zukunft wäre ein gefährliches Unternehmen.

In bezug auf jene besondere Aufgabe, die jahrhundertelang im Vordergrund der Arbeit stand, in bezug auf die Gottesbeweise, hat sich das Wissen selbst längst für inkompetent erklärt. Hier genügt die Erinnerung an wenige weithin anerkannte Sätze. Einmal, wenn wir noch ganz dahingestellt sein lassen, ob das Beweisverfahren begründet ist, kann darüber kein Zweifel sein, dass sämtliche sogenannte Gottesbeweise nicht den bestimmt christlichen Gedanken von Gott erreichen. Gesetzt z. B., der kosmologische schliesse wirklich mit Recht von der Tatsache der Welt auf einen überweltlichen Grund, so ist dieser Weltgrund noch nicht einmal notwendig in der Form der Persönlichkeit zu denken; selbst nicht, wie die Geschichte der Philosophie beweist, wenn mit dem kosmologischen Beweis der teleologische verbunden und nun der Weltgrund als Weltzweck bezeichnet wird. Aber auch wenn man sofort diese blassen Gedanken in den des allmächtigen und allweisen Schöpfers umsetzte und umsetzen dürfte, wo bliebe der allein gute Gott? Und wenn man durch das moralische

Argument, durch den Schluss aus dem sittlichen Gesetz in uns, sich berechtigt glaubt, jenen Schöpferwillen als den vollkommen guten zu denken, so haben wir noch keine Gewissheit seiner sündenvergebenden Gnade. Aber wie das Ziel des Beweises nicht erreicht wird, so ist der Weg ungangbar. Zum ersten fehlt die zugestandenermassen notwendige Grundlage an Tatsachen. Z. B. für den teleologischen Beweis wäre die notwendige Voraussetzung die lückenlose Zweckmässigkeit der Welt: wer unter den Heutigen getraute sich diese nachzuweisen? Zum andern sind nicht nur derartige Prämissen nicht festzustellen, sondern das Recht des Schlusses selbst, nämlich von den Erfahrungstatsachen über alle Erfahrung hinaus, ist seit Kant zum allermindesten nicht mehr ein allgemein anerkanntes. Solche Stellung zu den Gottesbeweisen bestreitet ihnen nicht jeden Wert. Sie waren nicht nur einst unter Bedingungen des Erkennens und Empfindens, die für uns nicht mehr gelten, von grosser Bedeutung, selbst eine Art Weltherrschaft des christlichen Glaubens auf dem Gebiet des Erkennens. Auch heute noch werden sie ihres Eindrucks auf die Bildungsstufen nicht verfehlen, für welche die Selbstkritik der Vernunft noch kein fester geistiger Besitz geworden ist; überhaupt aber nicht, wenn sie nicht als Beweise gelten wollen, sondern als Hinweise auf gewisse unausrottbare Bedürfnisse und Verpflichtungen des Gemütslebens. Diese werden an ihrem Ort in ihrer Art aufs rückhaltloseste anerkannt werden. Aber wenn von Beweisen die Rede ist, so gilt es mit dem strengen Sinn dieses Wortes Ernst zu machen. Dass ein berühmter Psalm (14, 1) die Gottesleugner Toren nennt, spricht nicht gegen, sondern für die soeben zu den sogenannten Gottesbeweisen eingenommene Stellung; die hier gemeinte Torheit ist gerade die Umnachtung der sittlichen und religiösen Urteilskraft, die sich gerne mit dem Schein der Verstandesklarheit rechtfertigt.

Schwieriger als in bezug auf die Gottesbeweise ist es, den Beweis für die Unzulänglichkeit des zwingenden Wissens überhaupt auf einen allgemein anerkannten Ausdruck zu bringen. Und doch ist dies die wichtigere Aufgabe; denn die Unmöglichkeit der Gottesbeweise erkennt die unsrem Glauben feindliche Stimmung willig an, während sie die grundsätzliche Inkompetenz des Wissens zögernder zu-

gibt, in dem Gefühl, dass sie dann wohl auch auf ihre vornehme Verurteilung des Glaubens verzichten müsse. Gerade darum aber ist es dem Glauben zu tun. Einfach steht ja nun die Sache für alle, die mit Bewusstsein auf den Standpunkt Kants sich stellen, dass und inwiefern unsre Erkenntnis im strengen Sinn zwingenden Wissens auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt ist. Doch ist im Blick auf die heutige Lage eine allzu rasche Berufung auf Kant nicht ratsam. Denn durch den begreiflichen Widerspruch gegen seine einzelnen Sätze wird leicht die Tatsache verdunkelt, dass die Anerkennung des Kantschen Grundgedankens weit hinausgreift über seine bewussten Anhänger. Dies gilt von allen denen, die neben den von ihnen anerkannten und mit Nachdruck betonten Ergebnissen des theoretischen Erkennens, namentlich auf dem Gebiet der Naturwissenschaft, irgendwelche persönliche Überzeugungen festhalten, die einen ganz andern Ursprung, nämlich in Bedürfnissen und Erlebnissen des Gemüts verraten, besonders auf dem sittlichen Gebiet. Die Wahrheit, dass der Mensch Gegensätze in seinem Innern beherberge, findet heutzutage gerade hierin eine sehr merkwürdige Beleuchtung, vielfach dem Herzen der einzelnen mehr zur Ehre als ihrem Kopfe, und nicht ohne dass die Sehnsucht nach einer Zeit lebendig wird, in der sich alle über solche Grundfragen wieder leichter verständigen könnten. Sehen wir jetzt von diesen widerspruchsvollen Gestalten ab, so kann man leicht bemerken, dass die, welche mit Bewusstsein die inneren Schranken des zwingenden Wissens anerkennen, diese Anerkennung in sehr mannigfaltiger Form zum Ausdruck bringen. Die einen betonen mit Vorliebe solche Schranken speziell auf dem Gebiet, auf dem in andrer Beziehung die Grenzenlosigkeit dieses Wissens durch immer neue Triumphe erwiesen wird. Sie machen darauf aufmerksam, dass wir weder das Wesen der Naturvorgänge noch die Art ihrer Wechselwirkung erkennen. Jenes nicht, sofern die vorausgesetzten Begriffe, wie Kraft, Stoff, Atom, Bewegung in sich selbst eine Fülle unlösbarer Fragen bergen. Dieses nicht, sofern die kausale Erklärung, auch wo sie in klarsten und für neue Erkenntnisse fruchtbarsten Gesetzen sich vollendet, und gerade da, immer nur auf künstlicher Isolierung einzelner Gebiete des Geschehens beruht und nur

unter dieser Voraussetzung gültig ist. Andere decken speziell die inneren Schwierigkeiten des meist so sorglos gebrauchten Entwicklungsbegriffs auf. Grundsätzlich tiefer gehen die, welche den Unterschied der Natur- und Geschichtswissenschaft gerade in ihren letzten, wichtigsten Voraussetzungen betonen. Auch wo solche Untersuchungen mit Bewusstsein zu einer erkenntnistheoretischen Gesamtansicht verbunden werden, herrscht die grösste Mannigfaltigkeit des Sprachgebrauchs und verdeckt oft die weitgehende Übereinstimmung in dem Grundgedanken. Dieser lässt sich, wenn man vorbehält, wie mannigfache Näherbestimmungen er fordert und auch in wie verschiedenem Mass seine einzelnen Vertreter mit ihm Ernst machen, ungefähr so ausdrücken. Zwingendes Wissen ist Erfassen des dem menschlichen Bewusstsein gegebenen Wahrnehmungsstoffs mit den gegebenen Formen dieses Bewusstseins. Mit dieser Einsicht in das Wesen des zwingenden Wissens ist auch die Einsicht in seine unüberwindlichen, weil in seinem Wesen begründeten Schranken unzertrennlich verbunden: nämlich dass jener Wahrnehmungsstoff einerseits, jene Bewusstseinsformen andererseits schlechthin gegebene Voraussetzung dieses Wissens ist. (Vgl. Reischle a. a. O. und sofort hier S. 97.)

Die Folgerung, die wir aus dem Bisherigen ziehen, bedeutet nicht mehr und nicht weniger als **die Freiheit des Glaubens** gegenüber dem Wissen, weil sie die Beseitigung des Verdachts ist, der jede, auch die beste Begründung unwirksam macht; des Verdachts, solche Begründung werde zuletzt durch das zwingende Wissen als unberechtigt erwiesen, durch unwiderlegbare Gegengründe vernichtet. Von dieser Furcht, die auf unsrem Gebiet wie lähmende Todesfurcht wirkt, sind wir frei. Jener Nachweis, dass der Glaube durch zwingende Beweise geschädigt wird, mochte noch auf den Widerspruch eines lange anders gewöhnten Empfindens stossen. Und die Einsicht, dass auf solchen Beweis des Glaubens wegen der Natur des Wissens selbst nicht zu rechnen sei, mochte zunächst doch als Verlust empfunden werden; daher die Wehmut, mit der manche wenigstens den Dahinfall der Gottesbeweise begleiten. Aber nun ist der Gewinn unzweideutig klar, der mit allen solchen Scheinverlusten erzielt wurde: die wirkliche Freiheit des Glaubens. Denn unmittelbar folgt aus jener Einsicht in die mit dem

Wesen des zwingenden Wissens gegebenen Grenzen mit der Gewissheit, dass es keinen Beweis für den Glauben aus zwingenden Gründen des Wissens gibt, ganz ebenso notwendig die Gewissheit, dass es aus solchen auch keinen Beweis gegen den Glauben geben kann. In doppelter Hinsicht. Das Wissen darf nicht behaupten, es gebe ausser dem ihm zugänglichen Wirklichen überhaupt nichts Wirkliches. Und es darf nicht behaupten, das Wirkliche, das es unter den angegebenen Bedingungen erkennt, sei nach allen Seiten seiner Wirklichkeit erkannt. Beide Sätze sind von grösster Wichtigkeit für den christlichen Glauben. Der erste betrifft mehr seinen Inhalt im Grossen: Gott und seine Liebe zu uns. Der zweite mehr die einzelnen Beziehungen dieses Glaubens zu der wirklichen Welt, auf welche sich das zwingende Erkennen richtet, z. B. in der Frage der Gebetserhörung oder der Schuld. (Absichtlich sind aber diese Sätze eben in dieser Form ausgesprochen, und nicht etwa nur behauptet worden, dass das zwingende Wissen für eine andere Betrachtung derselben Gegenstände Raum lasse, nämlich unter dem Gesichtspunkt des Zwecks, des Wertes oder wie man sagen mag. So gewiss das zweifellos richtig ist, so wird doch bei diesem Ausdruck, wenn er nicht, was an dieser Stelle unmöglich wäre, aufs genaueste umschrieben wird, der Fromme leicht misstrauisch, als wolle man ihn, den von der Wirklichkeit Lebenden, ohne sie Verzweifelnden, irgendwie mit einem schönen Schein beruhigen. Das ist bei den gewählten Ausdrücken von vornherein ausgeschlossen.)

Gewiss, man *kann* die aufgestellten Sätze bestreiten, man kann jene Schranken missachten; man kann ihrer ungeachtet behaupten, unser Wissen sei absolutes Wissen nach Umfang und Art, es umspanne alles Wirkliche und in seiner ganzen Wirklichkeit: aber man vermag dies zu behaupten nicht auf Grund zwingenden Wissens, sondern unter Missachtung seines Wesens, durch einen Akt des Willens, vielmehr unbegründeter Willkür. Man will, das Wissen soll absolut sein, weil man das Wissen für das höchste Gut ansieht. Man will, um jenes Wissensideal, das man, ohne zureichenden Grund im Wissen selbst, verehrt, festzuhalten, lieber auf eine Wahrheit verzichten, die möglicherweise nur durch eine Willensentscheidung anerkannt werden kann. Nicht, wie man sich den Anschein gibt, der

Intellekt steht gegen den Willen und das Gefühl, sondern der Intellekt in unklarer Einheit mit einem unbestimmten Gefühl und einer undeutlichen, aber starken Willensentscheidung, es dürfe nichts geben, als was man auf die behauptete Weise zu erkennen vermöge.

Aber ist nicht wenigstens der Skeptizismus die einzig wissenschaftliche Stellung in unsrer Frage? Nennt man ihn jetzt oft auch Agnostizismus, so muss um der Klarheit der Sache willen dagegen Verwahrung eingelegt werden. Nämlich weil dann der Schein entsteht, als ob das Wissen den Verzicht auf jede letzte Überzeugung zwingend einschlösse, während begriffsmässig der echte Agnostizismus nur sagt, dass durch Gründe zwingenden Erkennens Weltanschauung nicht gewonnen werden könne, aber offen lässt, ob auf anderem Weg dieses Ziel dennoch erreichbar sei. Das Wort Skeptizismus hat von Hause aus jenen Sinn, den man beschönigend dem Wort Agnostizismus gibt, und eben darum ist der Skeptizismus im Unrecht. Weil er nicht aus zwingenden Gründen eine Überzeugung ablehnt, sondern von der unbegründeten Annahme aus, dass nur wirklich sein könne, was denknotwendig nachgewiesen werden kann. Er hat im Namen des Wissens kein Recht, die Möglichkeit zu bestreiten, dass es Wahrheit gibt, die nur auf dem Weg persönlichen Erlebens, persönlicher Erprobung gewiss werden kann. Die Einsicht, um welche es sich hier handelt, ist anschaulich in dem Bilde des Wanderers, dem am Abgrund, ohne Möglichkeit der Umkehr, im kühnen Sprung die einzige Rettung winkt; aber er fordert zuvor den Beweis, dass der Sprung gelingt. So beraubt er sich selbst der Rettung. Er fordert mehr, als er der Natur der Sache nach verlangen darf; es genügt ihm nicht, dass er den Wert des Sprungs, falls er gelingt, einsieht, und dass er nicht unmöglich ist (vgl. Ethik S. 94 f.).

Welche Bedeutung diese Erkenntnis von den inneren Schranken des zwingenden Wissens für den weiteren Gang des Wahrheitsbeweises hat, ist von selbst deutlich. Wenn dieser nun den nicht im zwingenden Wissen, sondern im wertempfindenden Gemüt liegenden Gründen für den Glauben sich zuwendet, so ist er nicht mehr von dem Verdacht gedrückt, dass er diese Begründung sich nur willkürlich zurecht gemacht habe, weil eine andere, die in Wahrheit allein beweiskräftige,

nicht zu haben sei. Vielmehr steht er ebenbürtig, Christen sind überzeugt, überlegen neben jedem Beweis, den es überhaupt für letzte Überzeugung, für Weltanschauung gibt. Denn Weltanschauung kann gar nicht zustande kommen auf dem Weg zwingenden Wissens: sie kann sich entweder überhaupt nicht rechtfertigen oder aus Gründen, die im wollenden und fühlenden Geist ihre Wurzel haben. Eben deshalb verliert auch die Gegnerschaft der dem christlichen Glauben gegenübertretenden Weltanschauungen ihren tiefsten Halt: sie bestand ja immer nicht sowohl darin, dass sie ihrem Inhalt nach Tieferes und Grösseres geboten hätten, als dass sie sich den Anschein gaben, sie allein beruhen auf notwendigen Schlüssen von unanfechtbarer Grundlage, das Christentum dagegen sei nur Glaube, grundloses Meinen. Nun aber steht Glaube gegen Glaube. Auch der Materialismus und der vornehmere Monismus ist Glaube. Dass Glaube unbegründetes Meinen sein müsse, ist damit keineswegs gesagt, aber ebensowenig in bezug auf das Christentum als auf irgend einen andern Glauben. Nach Zerstörung des Wahns, als ob hier Wissen, dort Glauben einander gegenüberstehe, lässt sich sachgemäss untersuchen, welcher Glaube der begründetere sei durch Vergleichung des einen mit dem andern. Hierbei ergeben sich von selbst die schon erwähnten Abschnitte. Der Beweis des christlichen Glaubens aus seinem erfahrbaren Wert und dessen Hinausführung auf die Offenbarung (vgl. S. 87 f.).

Nur das mag noch ausdrücklich hervorgehoben werden, dass es sich bei der Auseinandersetzung des Glaubens und Wissens bisher nur um Grundsätze gehandelt hat, die erst bei ihrer Anwendung auf einzelne schwere Probleme des christlichen Glaubens, z. B. Persönlichkeit Gottes, Gebetserhörung, Geschichtlichkeit Jesu ganz deutlich werden können; und dass einige abschliessende Sätze über Glauben und Wissen erst nach der Darlegung über die im Glauben selbst liegenden Gründe seiner Wahrheit ihre Stelle finden können.

Hier kam es nur auf die möglichst einfache Darlegung des Grundgedankens an. Und in bezug auf ihn wird man sagen dürfen: hat sich erst einmal im allgemeinen Bewusstsein die Einsicht durchgesetzt, was zwingendes Wissen ist, das man nicht bestreiten kann, ohne aus dem Kreis der Gesundsinnigen sich auszuschliessen, so wird es auch nicht mehr für gesundsinnig gelten, zu behaupten, dass letzte

Überzeugungen vom Grund und Zweck der Wirklichkeit. dass Weltanschauung durch zwingendes Wissen zustande komme. Gewiss ist man dann noch lange nicht für die christliche gewonnen, aber ein Vorurteil ist dann geschwunden, das unter uns noch viele abhält, in die ernsthafte Prüfung der christlichen Wahrheit überhaupt einzutreten.

Beweis des Glaubens aus den in ihm selbst liegenden Gründen.

Dieser Beweis (im Sinne von S. 85 ff.) muss zunächst gegen ein doppeltes Missverständnis sicher gestellt werden. Er will einerseits eine wirkliche Rechtfertigung aus Gründen sein. Nicht so war der Verzicht auf einen zwingenden Beweis gemeint, dass nun jeder nach seiner ärmlichen Willkür glauben dürfe, was er Lust hat. Vielmehr in einer offenen Vergleichung der verschiedenen Weltanschauungen soll der christliche Glaube seine Überlegenheit dartun. Jeder Glaube beweise sein Existenzrecht und dem bestbegründeten werde die Palme zuerkannt! Mit anderen Worten: es handelt sich wirklich um ein objektives Gegeneinanderabwägen, ein allgemeingiltiges Urteil wird erstrebt. Aber diese Worte objektiv und allgemeingiltig wollen hier in dem bestimmten Sinne verstanden sein, den sie allein haben können, wenn wir auf dem Gebiet der Wertbeurteilung uns bewegen. Zwingend können auf ihm die Gründe nie werden, weil es möglich ist, auf die ganze Art einer solchen Betrachtung zu verzichten; freilich, wie wir sahen, nicht um zwingenden Wissens willen. Und das eben ist das andere Missverständnis, vor dem wir uns hüten müssen, als ob nämlich, wenn von einer Abwägung der Werte die Rede ist, nun doch auf den Weg eines nötigenden Beweises zurückgelenkt werden sollte. Diese Missverständnisse hemmen immer wieder den Gang der Apologetik; man will zu wenig oder zu viel beweisen, in Wahrheit, man will den Glauben nicht sachgemäss beweisen.

Die beiden Hauptpunkte aber, um welche es sich nun handelt, sind schon oben (S. 87 f.) hervorgehoben worden. Bei der Selbstuntersuchung des subjektiven Glaubens auf seine objektiven Gründe stösst er auf ein doppelseitiges Fundament, dessen innere Einheitlichkeit aber immer deutlicher wird: auf seinen erfahrbaren Wert und auf den Wirklichkeitsgrund

dieser Erfahrung in der geschichtlichen Offenbarung. Doppelseitig, aber einheitlich nennen wir dieses Fundament, weil vom Wert des Glaubens als einem bloss gedachten, nicht als wirklich erlebten zu reden, hier sinnlos wäre, weil aber die Wirklichkeit dieses Wertes ausdrücklich festgestellt werden muss. Es handelt sich um wirklichen Wert und wertvolle Wirklichkeit in der Erfahrung des Gläubigen. Die

Selbstbesinnung auf den erfahrbaren Wert unseres Glaubens

durch Vergleich ist ebensowohl Sache jedes einfachen Christen, der seines Glaubens gewiss werden will, als Sache einer methodischen wissenschaftlichen Untersuchung. In beiden Formen ist sie möglich und notwendig aus den oft erwähnten Gründen. Nach unsrer evangelischen Überzeugung darf niemand in dem Heiligtum seiner Glaubensgewissheit von den Gelehrten abhängig werden; der letzten tragenden Gründe muss sich jeder selbst bewusst werden können. Aber unsre Religion kann um ihres geistigen Charakters und universalen Anspruchs willen auch nicht auf eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit allen Mächten des geistigen Lebens verzichten. Für beide Formen des Wertnachweises (um den es sich hier zunächst handelt, während die abschliessende Reflexion auf die Wirklichkeit der Erfahrung noch aussteht) ist die Fähigkeit erforderlich, aus dem eigenen Erleben zum Zweck des Vergleichs mit fremdem in dieses fremde sich hineinzuversetzen. Auch der Christ in den einfachsten Bildungsverhältnissen muss und kann diese Fähigkeit betätigen, weil er mit andern lebt, die nicht seinen Glauben teilen; andrerseits der Gebildetste kann und soll sie nicht so üben, dass er den verschiedenen Werten gleichgültig gegenübersteht, denn das ist auf diesem Gebiet unmöglich und unrichtig. Letztere Erinnerung hat oft, namentlich in den Zeiten der jugendlichen Entwicklung, direkt praktischen Wert. Um recht unbefangen zu sein, vergisst man, dass Überzeugung anders als durch persönliche Anteilnahme nun einmal überhaupt nicht gewonnen wird, ist daher gegen die schon vorhandenen Ansätze eigener Überzeugung ebenso skeptisch, wie gegen die sie bekämpfenden Uberzeugungen anderer allzugerecht und bringt sich selbst um die wirkliche, der Sache entsprechende Unbefangenheit: statt auf Grund dieser zu einer persönlichen

Überzeugung sich zu erheben, versinken viele in tonlose Unentschiedenheit.

Die unmittelbare Selbstbesinnung auch des einfachsten Christen auf den erfahrbaren Wert seines Glaubens lässt sich schwer in kurze Worte fassen, weil das Leben so unendlich reich und mannigfaltig ist, das dieser Beobachtung unterworfen wird. Jeder achtsame Seelsorger weiss, in wie verschiedener Form sie sich auch nur seinem beschränkten Blicke darbietet, wenn er anders von der »anschauenwollenden Liebe« geleitet wird. Etwa in Gedanken wie: was hab' ich doch an meinem Glauben! wie bin ich trotz aller Sorgen glücklich! diese und jene Führung wäre unerträglich für mich ohne den Halt der Christenhoffnung! wenn es keine Verzeihung gäbe! wenn Gottes Kraft nicht in unsrer Schwachheit mächtig wäre! Zumeist sind solche Äusserungen desto wertvoller, je seltener und zurückhaltender sie sich darbieten. Aber sie alle sind eben Zeugnisse von dem erfahrenen Wert des christlichen Glaubens. Und es ist leicht, die einzelnen Züge auf das oben besprochene Wesen unsrer Religion (hier nach der einen Seite, ihrem Materialprinzip) zurückzuführen. In jener persönlichen Gemeinschaft mit Gott und auf ihrem Grund mit dem Nächsten in der Liebe, jetzt in der Zeit, einst vollendet in der Herrlichkeit, und zwar allenthalben trotz der nicht verkleinerten, sondern voll anerkannten Sünde, erlebt der Christ für sich wie im Blick auf die Gesamtheit ein Leben, über das hinaus er kein wertvolleres zu denken vermag, eine Verwirklichung alles dessen, was er als sein wahres Leben, seine Bestimmung anzusehen innerlichst gedrängt ist. Ringsum hat er Gelegenheit, diesen seinen Besitz mit dem der andern zu vergleichen; auch in das abgelegenste Dorf dringt das moderne Bewusstsein wenigstens durch die Presse. Aber all dieser Besitz der andern erscheint ihm als Armut, wenn er ihn, sei es auch noch so unwissenschaftlich in der Form, von den Tatsachen des Lebens geleitet, mit seinem Besitze vergleicht. Oft genug wird ihm dieser Vergleich zur Anfechtung, aber die Anfechtung schafft Bewährung, er wird sicherer und reicher in seinem Glauben. Eigenartig interessant ist z. B. persönliche Auseinandersetzung auch einfacher Leute mit den Sirenenstimmen des Neubuddhismus; instinktiv verstehen sie die Überlegenheit

des positiven christlichen Ideals der Liebe über jenes negative und die Unzertrennlichkeit der christlichen Nächstenliebe von der Liebe Gottes in Christus. Und das Erleben ihres Christenglaubens überzeugt sie ebenso unmittelbar auch von seiner Universalität und belebt sie, auf diese Überzeugung unter allen noch so verschiedenen Menschen, mit denen sie Berührung haben, die Probe zu machen, ja weit darüber hinaus an der Weltevangelisierung sich zu beteiligen.

In der wissenschaftlichen Apologetik kann und muss diese Selbstbesinnung des Christen auf den Wert seines Glaubens in methodischer Weise erweitert werden. Wenn es sich dabei um eine bewusste Vergleichung mit den andern höchsten Werten unsres geistigen Lebens handelt, so müssen wir zunächst einen Massstab für dieses Geschäft haben. Um einen solchen sicher zu gewinnen und nach allen Seiten zu begründen, wäre eine umfassende Vorarbeit zu tun, die auf dem Gebiete der Psychologie wie der Philosophie des Geistes und einer zusammenfassenden Geschichtsbetrachtung sich bewegen würde. In unsrem Zusammenhang genügt der Hinweis auf ein Ergebnis dieser Arbeit, der versucht, es möglichst unabhängig von irgend einer bestimmten Schulsprache auszudrücken. Als das tiefste wie umfassendste Streben unsres Geisteslebens macht sich geltend das nach innerer Einheit und Freiheit. Beides hängt deutlich zusammen, ist aber doch wohl unterscheidbar. Mag auch ein Mensch für sich selbst weit entfernt sein von diesem Ideal; er zeigt in seinem unwillkürlichen Urteil über andere, dass er es anerkennt. Z. B. am Kinde finden wir den raschen Wechsel der Teilnahme am Verschiedensten, und sein Hingenommensein von der Fülle der äusseren Eindrücke naturgemäss und liebenswürdig; am ausgereiften Manne nur allzubald kindisch, wenn kein zusammenfassender Lebenszweck alles einzelne sich unterordnet, und wenn die äussere Welt nicht innerlichst angeeignet, in freier Tat zur inneren Welt gemacht wird, so dass man von seinem Fühlen und Wollen, ja von seinem Denken und Urteilen sagen kann »das ist er, das ist sein eigen«. Und schon jene Freude an der Vielseitigkeit und Reizsamkeit des Kindes ist nur dann eine reine, zukunftsfrohe, wenn wir zugleich etwas von der tiefgründigen Sammlung und Selbständigkeit, von der »Einfalt« im höchsten Sinn gewahren, welche den echten Mann weissagt und ver-

bürgt. Eine umfassendere Darstellung hätte natürlich nicht nur den einzelnen Menschen, sondern auch die Menschheit ins Auge zu fassen.

Auf welche Weise nun wird diese innere Einheit und Freiheit verwirklicht, in der wir unser wahres Wesen, unsere Bestimmung erkennen müssen? Offenbar in den Betätigungen des Geistes, die wir uns vergegenwärtigten, als es um die Eigenart des religiösen Vorgangs sich handelte (S. 37 ff.). Ein Mensch, der nur sein von Natur ihm gegebenes Leben lebt, weiss noch nichts von jener Einheit und Freiheit; er gewinnt sie im wissenschaftlichen, künstlerischen und sittlichen Leben, in der Welt des Wahren, Schönen und Guten, er gewinnt sie vollkommen nach christlicher Überzeugung im lebendigen Glauben an Gott. Diese Überzeugung gilt es zu rechtfertigen durch Vergleich des Masses von innerer Einheit und Freiheit, die auf den genannten Gebieten erreicht wird. Ein wie hohes Mass höchster Befriedigung z. B. ein Leben in der Wissenschaft gewährt, mag man sich an dem Selbstgefühl eines Kepler vergegenwärtigen, wie es in der Vorrede zu seiner Weltharmonik zum Ausdruck kommt. Zugleich wird daran klar, dass es für ihn noch eine tiefere Befriedigung des innersten Wesens gibt, eben die religiöse, indem er für seine wissenschaftliche Tat Gott preist. Das Wissen füllt keine Menschenseele ganz; je reineres Wissen es ist, desto weniger ist es persönlich, weil desto sachlicher. Darum macht wenigstens anderen der blosse Wissensmensch nie den Eindruck, dass die menschliche Bestimmung ganz in ihm verwirklicht sei. Eher mag dem Künstler dieser Ruhm zuerkannt werden; aber der Grösste ist oft am bereitesten zu dem Bekenntnis, dass »nicht Malen und nicht Meisseln das Herz stillt«, und während er in seiner Kunst keine Brüche kennt, von lauterer Harmonie lebend, empfindet er als ganzer Mensch oft plötzlich den quälenden Widerstreit von gut und schön, nachdem ihm vielleicht lange das Schöne Ersatz des Guten gewesen war. In der persönlichen Unterwerfung unter ein unbedingtes »du sollst« öffnet sich ein neuer Weg zur Einheit und Freiheit, gangbar zudem nicht für einige Auserwählte, wie Wissenschaft und Kunst, sondern für alle, auch die Unwissenden und die im Kampf um das tägliche Brot sich Verzehrenden. Und er bewährt sich als der sicherere höhere Weg. Denn jene innere Einheit muss durch eigene Tat gewonnen werden,

und welche ist so eigen wie die Tat des Willens, der sich selbst überwindet und dadurch von der Macht, die alle Wesen bindet, sich befreit? Allein der gute Wille ist begrenzt. Nicht nur im Wirken auf die Welt, schwerer drückt ihn seine innere Schranke; und wäre es nur eine Schranke, wäre es nicht Schuld, die er sich nicht selbst vergeben, die er auch durch kein Streben gut machen kann, weil das Streben selbst gehemmt ist durch die Schuld (vergl. Lehre von der Sünde). So bleibt Einheit und Freiheit ein Traum, wenn nicht der wahrhaft gute Gott die verzeihende und darin erneuernde Liebe ist, mit anderen Worten, wenn nicht das sittliche Leben sich eint mit der Religion, mit dem Glauben an den lebendigen Gott. Es bleibt »das Herz unruhig, bis es ruht in Gott« und in dieser Ruhe Antrieb und Kraft ewiger Bewegung findet. Der Wert des religiösen Lebens überbietet die andern höchsten Lebensbetätigungen und vollendet sie.

Dieser Gedankengang hat absichtlich eine Reihe von Zwischengedanken nicht berührt, er wollte nur in raschen Schritten einen lebendigen Eindruck von dem Wert des Glaubens geben. Erinnern wir uns nun wenigstens an einiges Einzelne. Eine vollständigere Überlegung, welchen Wert das Sittliche im Unterschied vom Intellektuellen und Ästhetischen für den Gewinn jener inneren Einheit und Freiheit hat, hätte natürlich auch die verschiedenen sittlichen Ideale miteinander zu vergleichen und ihren Wert im Verhältnis zu jenem Ertrag für unser inneres Leben abzuschätzen, hätte zu zeigen, wie das christliche Ideal die Einseitigkeiten der andern vermeidet, ihre Vorzüge verbindet, durch beides sie überbietet und den Einzelnen wie die Gesamtheit in der Verwirklichung ihrer Bestimmung fördert. (Vgl. Ethik S. 99 ff., 106 ff.) Sodann wären ebenso die verschiedenen Religionen auf ihren Wert in der genannten Beziehung zu prüfen. Insbesondere aber wäre es eine lohnende Untersuchung, in welchem Verhältnis im allgemeinen sittliches Ideal zu religiösem Glauben, überhaupt zu einer letzten Überzeugung in bezug auf das Wirkliche, zu einer Weltanschauung stehe und wie die bestimmten sittlichen Ideale bestimmten letzten Überzeugungen entsprechen. Dadurch erwächst der christlichen Gemeinde, die auf den Wert ihres Glaubens sich besinnt, eine starke Zuversicht gegen jenes Misstrauen »der

Glaube macht selig, also lügt er«; denn die besonders enge Verknüpfung des Sittlichen und Religiösen im Christentum schützt vor dem Vorwurf der Bequemlichkeit, der Neigung, sich durch religiöse Seligkeitsträume zu hypnotisieren; wer dafür empfänglich ist, muss sich wohl einen andern Glauben suchen als den christlichen im evangelischen Verständnis.

Nach alledem kann kein Zweifel sein, dass die Selbstanalyse unsres Glaubens in dem Wert, den er hat und den wir uns in klaren Überlegungen vergegenwärtigen können, einen Grund seiner Wahrheit findet, den man mit allem Recht einen objektiven nennen kann in dem Sinn, in welchem auf diesem Gebiet, das dem zwingenden Wissen verschlossen ist, vernünftigerweise von objektiven Gründen geredet werden kann. Feinsinnig hat man z. B. gesagt: im kategorischen Imperativ erleben wir einen kategorischen Indikativ, eine Regung des Vertrauens »es wird doch gehen«, etwas von einer unendlichen und in aller Schwachheit gerade des sittlichen Kampfes tragenden Kraft; eine innere Zusage, welche die Sehnsucht, Gott möchte sein, als Wirklichkeit erweist. Das sind herrliche, der Erfahrung abgelauschte Worte. Aber ebenso gewiss ist die Frage noch offen, ob dieser Grund zum vollen Wahrheitsbeweis unsres Glaubens genügt, und eine unerschütterliche Gewissheit seiner Wahrheit gewährt. Die gleich zu Anfang beim Wesen der Religion uns entgegentretende Eigenart aller Religion, dass sie im Unterschied von den andern Betätigungen des inneren Lebens über das Bewusstsein hinausgreift, Gottes Wirklichkeit mit einzigartigem Nachdruck behauptet, macht es uns unmöglich, bei dem bisherigen Ertrag ohne weiteres uns zu beruhigen. Das Wort Erleben ist nicht eindeutig, wenn wir es auf das religiöse und auf jene andern Gebiete anwenden. Denn auf diesen bleiben wir rechtmässigerweise auf dem Boden unsres inneren Erlebens, haben keinen Grund, es zu verlassen. Was kümmert den Künstler die Wirklichkeit, ausser der seines Gefühls und seiner Einbildungskraft? Schön und wahr fällt auf dem Gebiet des Schönen zusammen. Und auch die Wissenschaft, gerade wenn sie ihr wahres Wesen versteht, überschreitet nicht das wissenschaftliche Bewusstsein selbst. Aber die Religion, das hatten wir uns oft vorzuhalten, steht und fällt mit der Wirklichkeit Gottes als des nicht in unserem Bewusstsein allein Wirklichen.

Aus diesem Grund müssen wir denn ausdrücklich fragen, ob nicht alles, was von dem erfahrbaren Wert des Glaubens gesagt werden durfte, festen Halt und sichern Grund erst gewinne durch die Hinausführung dieses Wertbeweises auf den

Beweis der Wirklichkeit dieses Wertes, d. h. aber den Beweis wirklicher Offenbarung.

Die Überzeugungskraft der folgenden Ausführung, die sich überall mit den wichtigsten religiösen und theologischen Streitigkeiten der Gegenwart beschäftigt, hängt wesentlich daran, dass die Reihenfolge der Grundgedanken im voraus deutlich ist. Zuerst müssen wir uns den verwickelten Stand der Sache möglichst einfach vorhalten, mit anderen Worten, die vielfältigen und doch zuletzt nur ein Ja oder Nein enthaltenden Antworten auf die unausweichlich gewordene Frage: ist mit dem bisherigen der überhaupt erreichbare Wahrheitsbeweis vollendet? Sodann ist, wenn sie, wie hier behauptet wird, nicht bejaht werden darf, sondern verneint werden muss, d. h. aber, wenn der Wahrheitsbeweis aus dem Wert des Glaubens auf die Offenbarung hinausgeführt wird, die Notwendigkeit dieser Entscheidung, also die Notwendigkeit der Offenbarung zu begründen. Zum Dritten stehen wir vor der Aufgabe, den Begriff einer solchen Offenbarung, deren Unentbehrlichkeit (wenn es überhaupt Gewissheit des Glaubens geben soll) wir nachgewiesen haben, genauer zu umschreiben. Viertens erheben sich gegen diesen Begriff so viele geschichtliche Bedenken, dass uns seine genaueste Begrenzung, wie der Nachweis seiner Notwendigkeit, nicht beruhigen kann, wenn nicht die geschichtliche Wirklichkeit dieser behaupteten Offenbarung sich erhärten lässt. Endlich muss, was jetzt von der Offenbarung gesagt wird und was oben von dem erfahrbaren Wert des Glaubens gesagt worden ist, zusammengefasst, aufeinander bezogen, als das einheitliche Fundament dieser Gewissheit aufgezeigt werden.

Die **erste Frage**, ob mit der bisherigen Erörterung der **Wahrheitsbeweis abgeschlossen** sei, wird in der Gegenwart von den einen ebenso bestimmt bejaht, als von den andern verneint. Aber Ja und Nein ist aufs mannigfaltigste begründet, und bald ein zuversichtliches und freu-

diges, bald ein schüchternes und notgedrungenes; auch lässt es sich nicht einfach auf sonst zusammengehörige Richtungen und Schulen der Theologie verteilen. Bei dieser Sachlage ist es jedenfalls merkwürdig, dass das Nein zweifellos die Antwort der ersten christlichen Gemeinde wie aller bisherigen Klassiker unserer Religion ist; und dass auch die andern Religionen nicht anders über sich selbst urteilen. Denn, um an das Letztere nur zu erinnern, sie wollen alle auf Offenbarung beruhen, sie sehen in dem Mass, als sie überhaupt Gewissheit geben wollen und aus der eigenen Gewissheit heraus auch ihren ursprünglichen Bereich überschreiten, d. h. Mission treiben, den Hauptgrund ihrer Wahrheit im Sichkundgeben, Sichwirksamerweisen der Gottheit (S. 32 ff.). Jesus aber hat mit einzigartigem Nachdruck sich als des Vaters Sohn bezeichnet, der den Vater allein kennt, ihn allein den andern offenbart (Matth. 11, 27 ff.); und die Anerkennung dieser seiner besonderen Würde hat er selbst wieder als Offenbarung bezeichnet, eben darin aber den Grund seiner Gemeinde gesehen (Matth. 16, 17). Bei Paulus, Johannes und den andern Zeugen der Ursprünge bedarf es keines Beweises für denselben Sachverhalt. Die Grossen der Folgezeit haben dieses Erbe übernommen, ja sie sind dadurch zu den Grossen geworden, indem sie es zu Zeiten neu entdeckten. Jeder in seiner Art, alle einstimmig in dem entscheidenden Punkt; und der überzeugendste Beweis dafür, dass es sich um ein Unverlierbares handelt, sind gerade diejenigen, welche entgegen den Strömungen ihrer Zeit und ihrer eigenen sonstigen Grundgedanken die Gewissheit ihres Glaubens in der Offenbarung, in Christus verankert sahen. In diesem Sinn ist neben eines Luther beständigem Hinweis auf Jesus, in dem wir den Vater sehen, hören, betasten, auf den Menschen Jesus, an dem wir »den begreiflichen Gott« haben, Schleiermacher besonders lehrreich, wenn er, mit dem Vorurteil der Zeitstimmung, das wir sofort kennen lernen werden, brechend, obwohl selbst noch davon beeinflusst, den Glauben an Christus bindet und gerade durch diesen Rückgriff Neuanfänger eines bewussten, seiner selbst gewissen Glaubens geworden ist. Dass unter seinen Nachfolgern eben dieser Leitgedanke vielfach verkürzt, beziehungsweise nicht zeit- und sachgemäss fortgebildet und durchgeführt wurde, und dass seine nachdrückliche Wiederaufnahme Ritschls grossen Einfluss begründet, aber auch die

bald folgende Wiederabwendung von ihm erklärlich macht, haben wir uns schon beim geschichtlichen Überblick vergegenwärtigt. Ehe wir aber diese in der Geschichte weitverbreitete und in der Gegenwart noch immer, ja aufs neue fast allmächtige Stimmung kennen lernen, beachten wir noch, dass die Glaubensbegründung auf Christus, wie Sache der Heroen, so auch ungezählter Unbekannter gewesen und geblieben ist, die, als »Stille im Lande« innerhalb kleiner Kreise und als wirkungskräftige Glieder der grossen Kirchengemeinschaften auf die Gewissheit ihres Glaubens ausdrücklich sich besannen und besinnen, ohne doch je die Form wissenschaftlicher Untersuchung zu kennen oder zu üben. Die Seelsorge auch in der einfachsten Gemeinde gibt dafür oft die wichtigsten Beispiele. In allen Tonarten kommt der »Aufblick zu Christus«, das »Sichhalten an ihn« zum Ausdruck. Immer handelt es sich um den einfachen, aber unerschöpflichen Gedanken: wirklich seien die wertvollen Glaubenserfahrungen, weil Jesus Christus gestern und heute und in Ewigkeit derselbe sei, der feste Grund des Glaubens; und die Lieder werden nicht müde, diese seine Kraft zu preisen, wie verschieden auch der Ausdruck etwa bei Gerhardt oder Gellert sein mag. (Vgl. S. 58 ff.)

Aber auch der entgegengesetzten Auffassung hat es, von den allerersten Anfängen abgesehen, nie an Vertretern gefehlt, seitdem die griechische Denkweise mit dem Evangelium sich verband. Ihr war ja, wie schon Paulus bezeugt, nicht nur der Inhalt des Evangeliums eine Torheit, sondern auch, dass es als Geschichte, nicht nur als ewige Wahrheit gelten wollte; sie lehnte nicht nur das Wort vom Kreuz, sondern auch das Wort vom Gekreuzigten ab, der Grund des Glaubens sein soll. Aber eine Grossmacht in der christlichen Gedankenwelt ist diese Anschauung doch erst geworden seit den Zeiten der Aufklärung. Und noch immer ist in weiten Kreisen ihr Losungswort Lessings Satz: zufällige Geschichtswahrheiten können nicht ein Beweis ewiger Vernunftwahrheiten sein. Er meint, das sei unmöglich nicht nur wegen der nicht zwingenden Bezeugung von Geschichtstatsachen, sondern wegen der Unvergleichbarkeit des Historischen und Ewigen. Sein Satz ist ein Leitgedanke geworden, den unsre deutsche idealistische Philosophie, obwohl sie zum Teil tiefer als Lessing den Wert der Geschichte für die Erkenntnis der höchsten Wahrheit ver-

stand, in allen Wendungen und in allen Stimmungen, kühl wie etwas Selbstverständliches und die Sehnsucht nach reicherer Wahrheit verratend. auch inhaltlich bald unmittelbarer religiös, bald mehr ethisch, bald ganz allgemein ausgeführt hat. Einer überbietet den andern in hohen Worten der Ehrfurcht vor Christus, der die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit (Kant) erstmals und zugleich in unerreichter Vollendung in sich dargestellt, der die Religion der Gotteskindschaft und Gotteinheit durch ihre persönliche Verkörperung in sich heraufgeführt hat, ja in dessen gottmenschlichem Bewusstsein das Absolute seiner selbst sich bewusst geworden ist (Hegel). Aber das Schlussurteil lautet doch immer: dieser Gedanke der gottwohlgefälligen Menschheit, der Gotteskindschaft des Menschen und Menschwerdung Gottes ist in seiner Wahrheit unabhängig von jener geschichtlichen Einführung, Verwirklichung, Verkörperung. Christus ist der Weg; aber wenn er uns ans Ziel geführt, dürfen, sollen wir des Wegs vergessen, er selbst in seiner Demut würde uns dazu auffordern, wenn er heute unter uns wandelte. Die Gewissheit hängt allein am eigenen Erleben des wahren Verhältnisses zu Gott, der Gotteskindschaft, dieses Erleben hängt nicht an einer bleibend unentbehrlichen Wirkung Jesu auf uns. »Das Metaphysische, nicht das Historische macht selig« (Fichte). Nun hat freilich unser Zeitalter, das sich mit Stolz ein historisches nennt, abermals genauer als einst jene Philosophen im Verhältnis zu Lessing, verstanden, was die Geschichte bedeutet. Es kennt, wie wir uns überzeugten. weder ewige Wahrheiten und zufällige Geschichtstatsachen in dem Sinn, der zuerst mit diesen Worten verbunden wurde: keine Vernunftwahrheiten von Gott, Tugend, Unsterblichkeit, deren in sich selbst ruhender unantastbarer Gewissheit gegenüber die geschichtliche Person nur den Wert des ersten Verkünders haben konnte, deren einzelne Erlebnisse und Taten also wirklich zufällig waren. Auch die Selbstgewissheit dieser höchsten Wahrheiten in der Form des deutschen Idealismus ist unserem heutigen Bewusstsein entschwunden. Es hat zudem in selbst erlebten Ereignissen die Gewalt der Personen als nicht zufälliger Träger der Ideen empfunden. So kommt einer möglichst hohen Schätzung der Geschichte weithin eine günstige Stimmung entgegen. Aber diese wird nicht nur geschwächt durch ganz entgegengesetzte Strömungen

des modernen Bewusstseins, sondern eines gilt jedenfalls als ausgemacht, dass die Bindung an Christus, die ihn geradezu zum Grund des Glaubens macht, eben nur auf der unwissenschaftlichen Stufe des noch nicht über sich selbst klaren Bewusstseins möglich sei. Die Abneigung gegen eine unüberbietbare wie eine supernaturale Grösse, die wir als bezeichnend für den modernen Entwicklungsgedanken betonten, ist dabei wesentlich wirksam (S. 12 ff., 78 ff.). Auch ohne alle bewusste Reflexion ist sie ebenso weit verbreitet als tief gewurzelt. Innerhalb der Theologie wurde namentlich in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts ihr Schlagwort die Unterscheidung des christlichen Erlösungsprinzips und der Person des Erlösers, oder des Christus des Glaubens und des Jesus der Geschichte. Ursprünglich beherrschte dieses Schlagwort mehr die dogmatische Christologie, bewusstermassen in der Apologetik ist es wesentlich im Gegensatz zu Ritschl verwertet worden. Gegenwärtig wird es insbesondere von der religionsgeschichtlichen Richtung vertreten, die zugleich ihrem ganzen Wesen nach die möglichst umfassende und tiefe Wertschätzung der geschichtlichen Person Jesu erstrebte. Dadurch ist die Klarheit der Fragestellung oft geschädigt, zumal gerne die Historiker an diesem Punkt als Vertreter der systematischen Theologie reden, ohne doch die hierbei verwendeten Begriffe genau zu bestimmen. Bei solchen Ausflügen in fremdes Gebiet, deren Recht kein verständiger Systematiker wegen irgendwelcher Grenzbestimmungen zwischen systematischer und historischer Theologie verdächtigen, für welche er aber genaue Erläuterung der Begriffe verlangen wird, ist dann ebensowohl davon die Rede, dass die Geschichte Grund des Glaubens, als dass »wieder etwas mehr Metaphysik« erforderlich sei, um festen Grund für den Glauben zu legen. Aber wenn der Systematiker die erste Versicherung deutlich erläutern und begründen will, stösst er auf Widerspruch so gut, als wenn er die zweite in ihrer Unbestimmtheit bestreitet.

Es ist nun eine merkwürdige Tatsache, dass die Gegnerin dieser religionsgeschichtlichen Richtung, die sich selbst gerne die »positive« nennt, in unsrer Frage weithin mit diesem ihrem sonstigen Feind einig, gegen die sich verbündet, welche mit Bewusstsein die geschichtliche Offenbarung als Grund der Glaubensgewissheit verwerten wollen. Zwar an Betonung der »Heilstatsachen« fehlt es auf Seiten der theologischen

Rechten keineswegs; darin sieht man gerade den eigenen Vorzug und das unterscheidende Merkmal der Gläubigkeit. Allein diese Heilstatsachen, Menschwerdung, Kreuzestod, Auferstehung, Himmelfahrt, Geistesausgiessung, Wiederkunft haben ihre Stelle lediglich in der Dogmatik selbst, es sind Akte der gottmenschlichen Geschichte, die den Inhalt des Glaubens ausmacht; aber sie haben keine Stelle in der Apologetik, kommen nicht in Betracht als Grund des Glaubens. Ob sie jene Stelle und Bedeutung haben, steht hier gar nicht in Frage. Gesetzt, das sei in jedem Stück und jeder Hinsicht unanfechtbar, so bleibt es doch möglich, dass jene Tatsachen unter dem anderen genannten Gesichtspunkt auch hier in der Apologetik wichtig sind. Wir untersuchen also, ob die Gleichgültigkeit gegen die Offenbarung Gottes in Jesus Christus innerhalb des Wahrheitsbeweises begründet ist, ob der Wahrheitsbeweis, ohne diese Offenbarung als Grund des Glaubens zu verstehen und zu betonen, zu einem überzeugenden Abschluss geführt werden kann. Das ist der **zweite** Punkt der Betrachtung, den wir heraushoben; und wir glauben, die eben gestellte Frage verneinen und die **innere Notwendigkeit der Offenbarung** begründen zu können.

Zunächst ganz im allgemeinen aus einem sehr einfachen Grund, der für beiderlei Gegner des Offenbarungsbeweises gilt. Der Hunger nach Wirklichkeit, der die Religion beseelt, der uns schon bei den ersten Schritten ihres Verständnisses entgegentrat, ist nicht gestillt, wie hoch man immer die Erfahrung des Werts der religiösen Erlebnisse werten mag. Das kühne Wort »Dignität ist Realität« (Fichte), Wert ist Wirklichkeit, das Wertvolle ist wirklich, kann ergreifen, erheben, bezaubern; ja einem oberflächlichen Wirklichkeitssinn gegenüber mögen wir seine Geltung gerade als Christen weithin verteidigen, aber es hat doch nur den Schein der Wahrheit. Es ist überhaupt nicht wahr, doppelt nicht auf dem Gebiet der Religion, die mit der Wirklichkeit Gottes steht und fällt, der Wirklichkeit, welche unter dem Widerspruch von sehr handgreiflichen Wirklichkeiten wie keine andere bestritten ist. Überzeugender wird dieser Gedanke durch das eigene Verhalten unsrer Gegner. Indem sie überallher Hilfstruppen heranziehen, geben sie selber zu, dass sie ihre Stellung nicht für gesichert halten, dass ihnen ihr Beweis für die Wahrheit

ihrer Glaubenserlebnisse aus ihrem Werte nicht genügt. Dabei scheiden sich wieder die Wege.

In der Gruppe, deren Losungswort Trennung des Erlösungsprinzips und der Erlöserperson ist, begegnen wir der Neigung, die letztere trotzdem so stark als möglich zu betonen. Das Verhältnis zwischen Prinzip und Person sei kein äusserliches und vorübergehendes, sondern ein inneres und bleibendes, denn nicht um Mitteilung einer Lehre handle es sich, sondern um erste Selbstverwirklichung des Prinzips zu einer weltgeschichtlichen Person: sie sei der Quellpunkt für seine Wirksamkeit, ja gewährleistendes Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprinzips (Biedermann). Der letztgenannte Ausdruck verrät am deutlichsten das unsichere Schwanken dieser Sätze, ihre Inkonsequenz von den eigenen Voraussetzungen aus, aber auch den Grund dieses Schwankens und dieser Inkonsequenz. Die Unsicherheit: denn gewährleistend und Vorbild ist zweierlei und wird durch die gefällige sprachliche Zusammenfügung kein einheitlicher Gedanke. Ist nämlich Jesus Vorbild, so ist unsre Aufgabe, die Nachbildung, gewiss angeregt und unterstützt von ihm, aber wesentlich kraft der inneren Herrlichkeit des Vorbilds, d. h. aber des von der Person im letzten Grund unabhängigen, wenn auch durch sie veranschaulichten Prinzips. Wenn er dagegen unsere Nachbildung »gewährleistet«, ihren Erfolg verbürgt, so wirkt er anders, tiefer und stärker als ein Vorbild vermag, nämlich so, wie wir immer behaupten, dass wir in seinem Wirken das Wirken Gottes erfahren können, d. h. als Offenbarung Gottes. Dann ist allerdings das Verhältnis von Prinzip und Person ein inneres und bleibendes, aber auf Kosten der Folgerichtigkeit. Denn das eben sollte auf diesem Standpunkt gegenüber dem altkirchlichen erreicht werden, dass die Person des Erlösers nicht ferner mit Aussagen geschmückt werde, die, wie man glaubte, keiner geschichtlichen Grösse in ihrer zeitlichen Bedingtheit zukommen können, die ihr nur durch eine für das naive Denken begreifliche Verwechslung mit dem Prinzip geliehen worden seien. Und nun wird doch wieder mehr von ihr ausgesagt, eben was in Wahrheit nur dem Prinzip zukommen soll. Haben wir es aber also deutlich mit Hyperbeln und zwar nicht folgerichtigen zu tun, so ist auch der Grund zu solchen Hyperbeln unverkennbar: das unausrottbare Ver-

langen des Glaubens nach Wirklichkeit des höchsten Wertes, die Sehnsucht, aus dem Reich des Wunsches in die Welt des Seins zu kommen.

In anderer Weise zeigen die Vertreter der sogenannten positiven Theologie, dass die Nichtverwertung der geschichtlichen Offenbarung als Glaubensgrundes eine Lücke lässt in der Angabe der Gründe unsrer Glaubensgewissheit. Sie meinen allen andern, den eben Geschilderten wie der hier vertretenen Meinung, weit voraus zu sein, indem sie das denkbar festeste Fundament zu haben versichern: die vom heiligen Geist Gottes selbst gewirkte Gewissheit. Nun kann darüber gar kein Zweifel sein, dass der Christ die Gewissheit seines Glaubens auf das Wirken des heiligen Geistes zurückführt. Aber in unserm Zusammenhang handelt es sich um die Frage, wie diese Gewissheit zustandekomme, und wie sie in allen Schwankungen wiederhergestellt werden könne, also woran wir das Wirken des heiligen Geistes zu erkennen vermögen. Wenn nun in diesem Zusammenhang nur immer auf seine wunderbar geheimnisvolle Wirksamkeit verwiesen wird, so kann schon die Tatsache, dass dies auch im vatikanischen Dekret über den Glauben und die Offenbarung der Fall ist, diese Versicherung als wenig wertvoll erscheinen lassen. Aber noch mehr: sie hat Folgen, die kein evangelischer Christ billigen kann. Wird der heilige Geist am unrechten Ort und daher in unrichtiger Weise als Grund der Glaubensgewissheit behauptet, so droht die Gefahr ebensowohl des Intellektualismus als des Enthusiasmus. Jene, denn wenn nicht gezeigt wird, inwiefern die Heilstatsachen, genauer (s. unten) die eine grosse Heilstatsache Jesus Christus Heilsvertrauen zu wirken imstande ist, nämlich als erfahrbare Offenbarung Gottes, so ist es fast unmöglich, dass nicht der Schein entsteht, es gelte jene Heilstatsachen durch einen Willensentschluss als wahr anzunehmen. Daraufhin werde dann die übernatürliche Gewissheit durch den heiligen Geist in die Herzen gesenkt. Letzteres ist ebenso zweifellos Schwärmerei wie das erste Intellektualismus. Und man könnte in allen Lagern heutiger Theologie in dem Zugeständnis sich begegnen, dass eine derartige Predigt des Evangeliums derartige Wirkungen zeitigt. Man könnte sich darin zusammenfinden, weil die Predigt in den verschiedenen Lagern über das, was an ihren

theologischen Voraussetzungen falsch sein mag, in dem Mass übergreift, als sie wirkliche Predigt ist. Wollte man aber in dem allem nur künstlich gemachte Schwierigkeiten sehen und sich darauf beschränken, dass doch das Wirken des heiligen Geistes in seinen beseligenden und erneuernden Wirkungen nachweisbar sei, so müssten wir erwidern: darüber sind wir schon hinaus. Wir wollten ja gerade wissen, was für ein tragender Grund der Gewissheit in solchen Erfahrungen sich nachweisen lasse, wenn eben auch an sie der Zweifel sich heranwagt; frugen, ob und inwiefern ein solcher Grund in der Offenbarung Gottes liegen möge.

Lehnt man aber die Offenbarung als Glaubensgrund ab, genauer, verwertet man sie nicht ausdrücklich und nachdrücklich als solchen, so greift man notgedrungen noch zu andern Stützen als den bisher besprochenen und als nicht tragfähig erfundenen, zu der Hyperbel einerseits, zur Berufung auf den heiligen Geist anderseits. Vorausgesetzt, dass man überhaupt dem Ernste des Problems stille hält und zu genau denkt, um in dem freundlichen Rat die Summe der Weisheit zu sehen: man solle nur tapfer in seinem Glauben sein, so werde man schon gewiss werden — ein Rat, der an Wert dem Vorschlag gleichkommt, der Ertrinkende möge sich selbst aus dem Wasser ziehen. Was, von diesen Harmlosen abgesehen, auf seiten der Ernsten noch geltend gemacht werden kann, ist leicht einzusehen. Es bleibt nichts anderes übrig, als bei dem von vornherein abgewiesenen Beweisverfahren aus irgendwie zwingendem Wissen nun doch noch ein Anlehen zu machen, nämlich irgendwie auf die Beweise für das Dasein Gottes zurückzugreifen: bald mehr auf die theoretischen, bald mehr auf den praktischen. Aber was in sich nicht probehaltig ist, wird es nicht durch Wiederholung, auch nicht durch die bescheidene Rede, dass freilich nicht ein Beweis, aber doch weitgehende Wahrscheinlichkeit und damit Beruhigung zu erreichen sei. Was heisst das auf dem Boden der Religion! Immerhin ist es der Mühe wert, auf das verschiedene Mass von Ungenüge hinzuweisen, das bei dem Rekurs auf die verschiedenen Gottesbeweise sich aufdrängt. Ihre eine Gruppe, der ontologische, der kosmologische, der teleologische kann nicht ernstlich in Betracht kommen: mehr, scheint es, bedeute der m o r a l i s c h e. Auf den inneren Zusammenhang zwischen

Anerkennung eines sittlichen Ideals und einer letzten Überzeugung von Grund und Zweck der Welt ist ja oben hingewiesen worden (S. 39). Zwar gibt es unter verwickelten Verhältnissen nicht selten Helden des sittlichen Strebens, die mit Bewusstsein auf jede solche Überzeugung verzichten. Sie zu missachten erscheint dem Christen besonders unchristlich. Aber nicht um solche einzelne handelt es sich jetzt; überhaupt zunächst nicht um die Frage, ob man sittlich streben könne ohne Glauben an Gott. Denn diese Frage, voreilig gestellt, verdirbt die Sittlichkeit wie die Frömmigkeit: jene, indem sie um ihren vollen Ernst, diese, indem sie um ihre volle Seligkeit gebracht wird; es entsteht nur allzu leicht eine unsittliche Frömmigkeit und eine unfromme Sittlichkeit. Vielmehr davon ist die Rede, ob ein unlösbarer Gedankenzusammenhang besteht zwischen sittlichem Ideal und Glauben, Überzeugung vom letzten Wirklichen, vom Grund und Zweck der Welt. Und ein solcher besteht ohne Zweifel. Dem unbedingten Gebot des Guten sich unterwerfen und doch den Glauben ablehnen, dass das Gute der höchste Endzweck sei, mit andern Worten, dass Grund und Zweck der Welt gut sei, nicht gleichgültig gegen das Gute, das empfinden wir als unerträglichen Widerspruch. Ja auch die Art und Weise, wie dann genauer dieses letzte Wirkliche gedacht wird, steht in deutlichem Zusammenhang mit der näheren Bestimmung des Guten. Der allgütige, nachsichtige Vater der Aufklärungszeit entspricht dem Inhalt des damaligen sittlichen Ideals und der nicht allzu strengen Fassung des »du sollst«. Zu einem »erlaubt ist, was gefällt« gehört überhaupt nicht eigentlich ein entsprechender ethischer Gottesgedanke, es genügt der Gedanke der ästhetisch gedachten Weltharmonie, des sich auslebenden Unendlichen, dessen dunkle Schatten der Schönheit des Ganzen dienen. Besonders klar ist die Zusammengehörigkeit des christlichen Gebots der Gottes- und Nächstenliebe mit dem christlichen Gottesgedanken der vergebenden heiligen Liebe: denn anders können die Hemmnisse, nicht nur die des Weltlaufs, sondern der Übel grösstes, die Schuld, nicht überwunden werden. In solchen Überlegungen liegt der tiefste Sinn des sogenannten moralischen Gottesbeweises. Er ist kein Beweis, weil die Voraussetzung nicht zwingend beweisbar ist, nämlich die Anerkennung des sittlichen

Gesetzes. Aber er bringt lebendig zum Bewusstsein, dass diese persönliche Willenstat vernünftigerweise mit dem Gedanken des Gottes, der das Gute will, zu verknüpfen ist. Nicht um Glückseligkeit und Sittlichkeit auszugleichen, wenn nicht auf Erden, so im Jenseits; das wäre jene falsche voreilige Verbindung des »du sollst« mit dem »Gott will es«. Lediglich der vernünftige Zusammenhang des einen und andern wird behauptet. Und diese Erkenntnis ist keineswegs verächtlich; sie kann unter den Schwierigkeiten der persönlichen Entwicklung möglicherweise grossen Wert haben. Der Gottesglaube ist etwa als lebendiger Besitz mit andern Schätzen der Kindheit im Kampf der Zweifel verloren gegangen; aber auch vom Guten sich zu lösen, hält den am Glauben Verarmten die Einsicht oder doch die Ahnung ab, dass dieser Verzicht nur um den Preis der Selbstvernichtung zu leisten sei. In solchem Dunkel ist schon vielen jener Gedankenzusammenhang ein letztes dünnes Band gewesen, das ihr besseres Ich mit dem guten Gott verband.

Aber zu dem in unsrem Zusammenhang erstrebten Ziel der Gewissheit führt diese Überlegung nicht, die eben anerkannte Zusammengehörigkeit des sittlichen Ideals mit einem entsprechenden Urteil über Grund und Ziel der Welt, insbesondere des christlichen Sittengesetzes, seines unbedingten »du sollst« und seines gewaltigen Inhalts, mit dem christlichen Gedanken von Gott als der verzeihenden heiligen Liebe. Schon darum nicht, weil wir die Zusammengehörigkeit der Gedanken zwar leicht begreifen, aber das sittliche Recht, sie zu behaupten, keineswegs nachzuweisen vermögen. Denn jenes »du sollst« führt von sich aus jedenfalls nur zu dem heiligen Gott, dadurch aber gerade den Gewissenhaften zur Verzweiflung. Und wenn er, um ihr zu entgehen, den heiligen Gott als die verzeihende Liebe denkt (von sich aus, ohne Grund in einer wirksamen Kundgebung dieses Gottes), so tut er es um den Preis, die Majestät des Sittengesetzes zu beugen, er spielt mit dem Guten und mit Gott, bildet sich ein, was er mag, aber nicht darf. Ergreifend haben unsre Reformatoren vor dieser doppelten Gefahr, der Verzweiflung und eitlen Selbstrechtfertigung gewarnt, und den einzigen Ausweg aus dieser Gefahr in Christus gesehen, also in Gottes wirklichem Nahekommen. Aber gesetzt auch, jene Annahme, jenes Postulat, Gott sei, wäre sittlich berechtigt,

so wäre dem Bedürfnis des Frommen damit doch nicht genügt, denn nicht um das handelt es sich, was er als zusammengehörige Gedanken feststellt und auf Grund davon als wirklich setzt, sondern um Gottes Wirklichkeit als eine für ihn wirksam sich erweisende. Sein ganzes Verlangen geht ja darauf, aus dem Bannkreis seiner inneren Erlebnisse als nur eigener Erlebnisse herauszukommen, sie mit gutem Grund als des lebendigen Gottes wahrhaftige Zuwendung zu ihm verstehen zu dürfen.

Wenn nun also die mannigfaltigsten Versuche, solange sie von der Offenbarung absahen, den festen Grund der Gewissheit nicht erreichten, so sind wir zu dem Schlusse genötigt: entweder gibt es überhaupt keine Gewissheit des Glaubens, oder sie ruht auf der Offenbarung Gottes in Christus — alles einzelne noch vorbehalten, namentlich wie sich diese Offenbarung mit dem wertempfindenden Geiste zusammenschliesst, sich ihm als wahr erweist. Auf Offenbarung will jede Religion beruhen, sie begründet damit ihre Realität, schützt sich vor dem Verdacht der Illusion. Wir haben uns nun überzeugt, warum auch das Christentum und gerade dieses auf jenen Anspruch nicht verzichten kann ohne sich aufzugeben. Dann aber ist es unsre nächste, die **dritte** Aufgabe dieses Abschnitts, zu sagen, was denn hier die Offenbarung bedeute. Ihre Bedeutung suchten wir zu verstehen, nun ist ihr **Begriff** zu bestimmen.

Unsern alten Dogmatikern war die besondere übernatürliche (im Unterschied von der allgemeinen natürlichen, dem eingepflanzten Licht in Vernunft und Gewissen in seiner Wechselwirkung mit Gottes Schöpfungswerken und Weltregierung) Mitteilung der übernatürlichen Heilswahrheiten geradezu ein heilsamer Unterricht in ihnen; und eben dies bestritt der Rationalismus, ohne doch selbst einen andern Begriff von Offenbarung an die Stelle zu setzen. Demgegenüber, der Behauptung oder Leugnung solcher Offenbarung, war Schleiermachers Begriff, Offenbarung sei ursprüngliche Lebensmitteilung, gerade so gut eine Wiederentdeckung wie sein Begriff der Religion selbst, dem er genau entspricht: denn wenn Religion wesentlich nicht ein Wissen und Tun ist, so kann auch die Offenbarung nicht

wesentlich Mitteilung von Wahrheiten sein, die man wissen und nach denen man sein Tun einrichten soll. Aber wie in Schleiermachers Religionsbegriff, so ist folgerichtig auch in seinem Offenbarungsbegriff das Interesse des Frommen an der Wahrheit nicht ausdrücklich genug befriedigt. Gegenüber dem alten Intellektualismus war ja wohl die Betonung des Lebens ein gewaltiger Fortschritt, aber dieses Leben war nicht ausdrücklich genug als geistiges und zumal sittliches bestimmt; jedenfalls für unsre Religion, die von Hause aus die rein geistige und sittliche sein will, deren Offenbarungsgedanke demgemäss schon frühe in dem Wort zusammengefasst ist, in Christus sei uns die Gnade und Wahrheit geworden. Ausserdem war für Schleiermacher Offenbarung, ursprüngliche Lebensmitteilung wesentlich Erlebnis des Frommen, der objektive Grund dieses subjektiven Erlebens trat zurück; und doch ist gerade diese Seite der Wahrheit die hier entscheidende: wo immer von Offenbarung in der Religion die Rede ist, da will der Kreis des inneren Lebens überschritten, die Wirklichkeit Gottes erlebt werden. Beide Mängel an Schleiermachers Gedanken zu beseitigen und doch seinen unleugbaren Fortschritt über die Alten hinaus festzuhalten, ist Rothe's Absicht, wenn er die Manifestation und die Inspiration als die einheitlichen und doch unterscheidbaren Momente in jedem Offenbarungsakt betont. Die erste, die tatsächliche Kundmachung Gottes, ist die Lebensmitteilung, aber sofort möglichst stark als objektive Gottestat bezeichnet; die zweite ist die Deutung der ersten für unser Bewusstsein, die von Gott selbst gewirkte Wahrheitserkenntnis, die mit jener Lebensmitteilung gegeben ist, sie klärend, vollendend. Die Rettung Israels im Roten Meer ist Manifestation; das »Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt« ist Inspiration. Jesu ganze Geschichte von der Krippe bis zum leeren Grab ist Manifestation, sein Zeugnis und seiner Apostel Wort ist Inspiration. Deutlich will dieser Offenbarungsbegriff Rothe's in den genannten Beziehungen das Berechtigte am protestantisch-orthodoxen und am Schleiermacherschen in einer höheren Einheit verknüpfen, ohne doch dieses Ziel sicher zu erreichen, namentlich sofern Manifestation und Inspiration oft noch äusserlich nebeneinander steht.

Der Ertrag der seitherigen theologischen Arbeit an diesem Begriff, an der Herausstellung seiner wesentlichen Merk-

male, lässt sich in einigen Formeln für unsere jetzige Untersuchung zusammenfassen, in denen ebensowohl die Wahrheit der Alten, als auch die Wahrheit Schleiermachers zum Ausdruck kommt. Es handelt sich der Natur der Sache nach um drei Hauptgesichtspunkte, um den Inhalt, um die Form, um die Bedeutung. Aus oft genanntem Grunde ist ihr Inhalt Leben, vollbefriedigte Wirklichkeit, nicht blasser Gedanke, dem wir Leben einhauchen müssten; aber geistiges Leben, das in klaren Gedanken sich ausspricht, Wahrheit, weil höchstes persönliches Leben; nicht unbestimmte, dämmernde Gefühlsseligkeit, sondern geistig-sittliche Gemeinschaft mit Gott. Oder von der andern Seite, von der subjektiven Wirklichkeit der Offenbarung aus angesehen: die Offenbarung Gottes ist in unsrer Religion Glauben, d. h. Vertrauen wirkende Offenbarung, wie schon die Zeugen des Anfangs versichern, wie die Reformatoren es wieder entdeckten, wie jeder beim ersten ernsthaften Schritt in diese Welt es erfährt und der Fortgeschrittenste nie ausschöpft. Weil der sich offenbarende Gott die persönliche heilige Liebe ist, besteht seine Offenbarung in einer solchen Selbstbezeugung, welche persönliches Vertrauen wirkt. Im Vertrauen ist diese Gemeinschaft wirklich, das Leben in Gott, welches eben darum die höchste Erkenntnis ist. Daher wechselt im Neuen Testament in einer zunächst oft auffallenden Weise Glaube an Gott und Gotteserkenntnis, Erkenntnis Gottes und ewiges Leben. An den menschlichen Verhältnissen wahrer Liebe in allen ihren Formen haben wir das einfache und doch selbst immer neue Wunder eröffnende Abbild dieses Verhältnisses zwischen dem sich kundgebenden Gott und dem ihm sich erschliessenden Menschen; im Vertrauen erleben wir eine Gemeinschaft, die in sich selbst höchste Erkenntnis dessen ist, dem wir vertrauen. Und wahrhaft übernatürlich ist dieses Leben und diese Wahrheit: Gottes Geheimnis wird offenbar; was in keines Menschen Herz gekommen, hat Gott bereitet denen, die ihn lieben und in seiner Liebe erkennen, wie sie von ihm erkannt sind. Aber diese übernatürliche Lebenswahrheit bleibt uns nichts Fremdes, sondern wird uns zum eigensten Eigentum, denn sie ist unsres Wesens Vollendung. Ganz ebenso müssen wir über die Form der Offenbarung urteilen. Sie ist eine äussere, aber keine äusserliche, und eine unmittelbare, aber

keine unvermittelte. Ausser uns muss die Erweisung Gottes liegen, denn der Zweck der Offenbarung ist ja eben, dass wir Gottes als der von unsrem Geistesleben unabhängigen Wirklichkeit inne werden: aber was hülfe sie uns, wenn sie ausser uns bliebe, sich nicht uns als für uns vorhandene, vertrauenerweckende Wirklichkeit erwiese? Und eben darum ist sie eine unmittelbare und doch nicht unvermittelte Kundmachung, sowohl in der Geschichte als in ihrer Aneignung. Würde sie sich nur als ein gleichartiges Glied alles Geschehens wie alle andern darstellen, wie könnten wir sie als Gottes Selbsterweis unterscheiden? Und wäre sie ohne Beziehung zu allem sonstigen Geschehen, wie vermöchten wir sie als wirklich anzuerkennen? Desgleichen ihre persönliche Aneignung ist Gottes unmittelbare Tat in uns, dies die Wahrheit des Glaubens an den heiligen Geist: und doch unlöslich verschlungen mit dem Ganzen unsres Erlebens — beides aus denselben Gründen wie zuvor. Gewiss enthalten diese Sätze neue Fragen, die erst später beantwortet werden können; aber man sollte nicht leugnen, dass sie das Wesen unsrer Religion und der in ihr gemeinten Offenbarung ausdrücken. Endlich entspricht ihnen genau der Wert der Offenbarung. Sie ist bindende Autorität, sonst wäre sie wertlos: aber sie ist nicht gesetzliche Autorität, eine solche mag im Islam zweckgemäss sein, unsrer Religion widerspricht sie. Wir kennen nur eine für das Vertrauen wirkliche Offenbarung: aber das Vertrauen steht nicht auf sich selbst, sondern es hat in der Offenbarung seinen Grund und Halt.

Doch damit sind nur vorläufig einige Gesichtspunkte bezeichnet, die wir, von der Geschichte des christlichen Offenbarungsbegriffs belehrt, nicht missachten dürfen. Ihre volle Bedeutung habe sie nur an der Wirklichkeit der Person Jesu, aus deren Betrachtung sie gewonnen sind, auch ohne dass nachher ausdrücklich auf sie wieder Bezug genommen würde. Aber wie sollen wir diese Wirklichkeit selbst bezeichnen? Wiefern, um welcher Merkmale willen, gewinnt sie uns das Vertrauen ab, dass in ihr Gott sich wirksam erweise als die allmächtige heilige Liebe, die Sündern ihre persönliche Gemeinschaft ewig öffnet? Würden wir sofort sagen: er ist in seinem auf uns gerichteten Wirken für uns die persönliche Selbstoffenbarung dieses Gottes, wodurch er

uns Vertrauen abgewinnt, in seinem Reden, Handeln, Schicksal, wie das alles in seinem einheitlichen persönlichen Berufswirken auf Grund seines einzigartigen Selbst- d. h. Sohnesbewusstseins zusammengefasst ist, so drückten wir damit zweifellos richtig die Überzeugung der Christenheit aus. Aber der Sinn dieser zusammenfassenden Aussage wird deutlicher, wenn wir möglichst genau uns die Frage vorlegen: wie beschaffen müsste denn eine Selbstkundgebung dieses Gottes sein, um in uns jenes Heilsvertrauen zu erwecken? Gewiss ist die Antwort auf diese Frage der von der Christenheit anerkannten Offenbarung entnommen; und wir können uns nicht einbilden, durch unsere auf sich selbst gestellte Überlegung würden wir deren Begriff erreicht haben. Ja es ist ausdrücklich das Missverständnis abzuweisen, als ob die folgende Ausführung den Sinn eines Schlussverfahrens hätte: vollkommene Selbstoffenbarung Gottes können wir nur anerkennen, wenn er sich so und so kundtut; gerade so hat er sich in Jesus wirksam erwiesen; also erkennen wir Jesus als jene vollkommene Selbstoffenbarung Gottes an. Keineswegs. Vielmehr aus der Wirklichkeit Jesu heraus entnehmen wir in absichtlicher Reflexion auf diese Wirklichkeit die einzelnen Momente derjenigen Offenbarung, welche als Offenbarung dieses Gottes (den er offenbaren will) verstanden werden will, sofern das Wesen des sich offenbarenden Gottes und die Art seiner Offenbarung sich entsprechen müssen und tatsächlich auch in allen Religionen entsprechen (vergl. S. 32 ff., 58 ff.). Auch das wäre also ein Missverständnis, es solle hier die Unüberbietbarkeit dieser Offenbarung erwiesen werden; diese Frage greift viel weiter, so gewiss eine Seite ihrer Lösung mit dem hier Besprochenen zusammenhängt. Aber durch eine Abstraktion, durch jenes Fragen, als ob wir die Antwort noch nicht hätten, wird uns die Wirklichkeit nach allen Seiten deutlicher und in ihrer Grösse verständlicher, das längst Gewohnte neu und wichtig. Zugleich wird uns die ganze Geschichte der Menschheit vor und ausser Christus mit ihren, wenn auch unvollkommenen, doch nicht wertlosen Ahnungen fruchtbarer; wir verstehen die Klage, die der Dichter dem Weltweisen in den Mund legt, wenn er der vielen Boten Gottes gedenkt, die nur halbe Kunde brachten: »wirst du's, Allmächtiger, nie versammeln in ein lebendig klares Wort? Wird nie dein liebender

Gedanke voll Mitleid über unser Leid sich niederneigen in die Schranke der sehnsuchtbangen Sterblichkeit?«

Eine derartige Überlegung, welcher Art denn eine vertrauenerweckende Offenbarung sei, hat folgende Stadien. Zuvörderst ist klar, worin sie nicht bestehen kann. Nämlich nicht in einem, wenn auch noch so unerhörten Naturwunder, beziehungsweise einer mit allem Strahlenkranz überirdischer Herrlichkeit umgebenen Theophanie. Es fehlte der innere Zusammenhang zwischen dem Wesen des Gottes, den der christliche Glaube meint, und seiner angeblichen Kundgebung. Die heilige Liebe, selbst wenn sie mit Flammenschrift ihr Siegel »die Sünden sind vergeben« aufleuchten liesse, würde dadurch nicht offenbar. Und nur die andere Seite des gleichen Sachverhalts ist es, wenn wir hinzufügen: auf diese Weise kann kein Vertrauen zu dieser Liebe entstehen; nur etwa ein Zwang, sich zu unterwerfen, würde ausgeübt. Auch ganz abgesehen von den unwiderleglichen Bedenken, dass solche Wunder nur für den Bedeutung haben, der sie selbst erlebt, von den Späteren aber nur auf fremdes Zeugnis hin angenommen werden könnten, ein Fürwahrhalten, das kein Evangelischer als Vertrauen wird ehren wollen. Also vom Gebiet der blossen Natur müssen wir uns jedenfalls auf das des persönlichen Lebens, der Geschichte wenden: weil unser Gott persönlich gedacht wird und demgemäss das Verhältnis zu ihm als persönliches Vertrauen. Würde nun genauer Mitteilung übernatürlicher Heilswahrheiten durch eine geschichtliche Person als seinen Offenbarungsträger genügen? Darüber sind wir schon oben hinausgeführt worden. Das mag in Betracht kommen für eine Gesetzesreligion wie den Islam, obwohl es selbst für ihn nicht genügt. Auch würden zum Erweis solcher Wahrheitsmitteilung fast notwendig wieder äusserliche Wunder notwendig werden, von denen das oben Gesagte auch hier gilt. Vielmehr also müsste das Nahekommen Gottes in einer Person der Geschichte darin sich als wirklich erweisen, dass Gottes innerstes Wesen sich in ihrem ganzen Wirken und Leben kundtäte. Gottes Liebeswille gegen die Sünder müsste in dem Wirken dieser Person uns so wirksam entgegentreten, dass ihr Wirken als Gottes Wirken sich zu erfahren gäbe, mithin Vertrauen auf Gottes Liebe erweckte. Ein solches einheitliches Wirken aber wäre uns undenkbar, wenn es nicht entspringt aus einem alles

beherrschenden Bewusstsein, eben hierfür da zu sein, diesen Beruf zu haben: ich bin gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist. Und ein solches Berufsbewusstsein ist unbegreiflich oder jedenfalls unsittlich — und was wäre es dann in unsrer Religion überhaupt wert! —, wenn es nicht ruht auf einem einzigartigen Selbstbewusstsein, nämlich einer zweifellosen Gewissheit über den Gott, der sich offenbaren will; ohne ein Selbstbewusstsein, dessen innerster Gehalt in menschlicher Lebensform dieselbe Liebesgesinnung ist, der den Inhalt des göttlichen Wesens ausmacht; das sich hierin mit Gott unüberbietbar eins weiss: niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater. Aber indem wir so von dem Gedanken eines Wirkens wie Gott, des Wirkens einer geschichtlichen Person, das Vertrauen weckt, in ihm wirke Gott, hineingeführt worden sind in ihr Berufsbewusstsein und von da in die Tiefen ihres innersten Selbstgefühls, so werden wir notwendig aus diesen Tiefen wieder in das helle Licht ihres Wirkens zurückgelenkt. Denn wie anders könnten wir jenem ungeheuren Anspruch einer Person, Gott zu kennen und Gott kundmachen zu sollen, Glauben schenken, wenn sie sich nicht bewährte in dem anschaulichen, nachzuprüfenden Gesamteindruck ihres Wirkens und ihrer Lebensschicksale? Grosse Ansprüche haben in der Menschheit viele erhoben. Sie sind als Träumer vergessen oder als Lügner verurteilt worden, wenn sie nicht mit der Tat ihres Lebens ihren Anspruch einlösten; auch nicht ihr Wohlmeinen schützte sie, nicht einmal ihre Treue, vor dem Vorwurf, dass sie zu viel verhiessen. Endlich: soll dieser Eine wirklich für alle in Raum und Zeit Getrennten Gottes Offenbarung sein, so muss seine Gestalt in der Geschichte so erkennbar und fassbar sein, dass sie auch in uns, auch in den spätesten Fernen der Geschichte, das Vertrauen auf Gottes Wirken in ihm hervorrufen kann.

Je sorgfältiger wir die einzelnen Schritte dieses Wegs durchmessen, desto deutlicher wird es, dass diese Momente einer glaubenschaffenden Offenbarung des lebendigen Gottes sich zusammenfassen in dem einfach grossen Gedanken, der uns schon bei der Frage nach dem Wesen der Religion und des Christentums beschäftigte, der sich uns bei der Lehre von Gott, von der Sünde, von Christus, von der Erneuerung

immer mehr vertiefen wird: wie kommt es zur Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen und auf Grund davon des Menschen mit Gott, zu dem »Gott im Menschen, der Mensch in Gott«, und zwar so dass diese Form des Gedankens mit so tiefem Gehalt erfüllt ist, wie es in unsrer Religion geschieht? Antwort: solche Gemeinschaft zu verwirklichen ist der Zweck der Selbstoffenbarung Gottes; sie ist das rechte Mittel für jenen höchsten Zweck. In Einem verwirklicht Gott diese Gemeinschaft, damit sie in allen wirklich werde: durch seine persönliche Tat, durch sein Ingottsein, weil Gott in ihm ist. Auf anderem Weg wird die vollkommene Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen, Menschen und Gott nicht wirklich; dem Zweck entspricht genau das Mittel. Und nun ist das die unausdenkbare Freude der Christenheit, dass sie mit solchen Gedanken nicht im Reiche der Wünsche sich bewegt, dass sie nicht sehnsüchtig davon träumt, was für eine Kundgebung Gottes sie Gottes gewiss machen würde, wenn sie wirklich wäre, sondern dass sie genau eine solche in Jesus finden darf, ja dass alle die ausgeführten Züge des glaubwürdigen, weil glaubenschaffenden Offenbarungsträgers von Jesu Bild stammen, dass sie nur, um die Einzigkeit seines Bildes recht zu würdigen, so vergegenwärtigt wurden, als könnten wir sie erdenken, indes sie in Wahrheit vielmehr aus seiner Betrachtung entnommen sind. Drängten sich doch unwillkürlich die wohlbekannten Worte des Neuen Testaments hervor, wenn wir nicht ohne Grund weitläufig werden wollten. Jetzt dürfen wir einfach zusammenfassen: alle jene in ihrem innern unlöslichen Verhältnis begriffenen Momente Heilsvertrauen weckender Offenbarung findet die christliche Gemeinde in der geschichtlichen Person Jesu einheitlich verwirklicht. Redend, handelnd, leidend und in dem Gesamteindruck seines Lebensschicksals wirkt er wie Gott, wie der Gott, von dem er gesandt sein will, den uns nahezubringen und gewiss zu machen, er als seinen Beruf bezeichnet, den selbst allein zu kennen er als den tiefsten Grund dieses Berufs geltend macht. Der Inhalt des göttlichen Lebens wird in menschlich geschichtlicher Lebensform wirksam wirklich, Jesus ist die persönliche Selbstoffenbarung Gottes, des Gottes, der in seinem Reich Sünder zur ewigen Gemeinschaft der Liebe mit sich und untereinander verbindet.

die Sünde richtend, die Schuld verzeihend, den Willen erneuend, den Tod überwindend. Jesus ist die persönliche Selbstoffenbarung dieses Gottes, indem er, als des unsichtbaren Gottes Bild, als seine wirksam wirkliche Gegenwart in dieser wirklichen Welt, in der sonst keine Gewissheit des Vertrauens wirklich wird, solches Vertrauen wirkt. Er ist der Grund des Glaubens, des Vertrauens. In den verschiedensten Worten preisen die Glaubenszeugnisse des Neuen Testaments diese Tatsache; das Wichtigste ist, dass sie dem Eindruck Ausdruck geben, den Jesus selbst hervorgerufen, den er im Wechsel der Zeiten immer neu hervorruft. Auszuführen, in welchem Sinn Jesus, weil er auf diese Weise Grund des Glaubens ist, auch Gegenstand des Glaubens sei, bleibt Aufgabe der Lehre von Christus in der Dogmatik selbst. Aber dass er es ist, ergibt sich, wenn nur alle Näherbestimmungen noch vorbehalten werden, aus seiner jetzt erörterten Bedeutung, dass er der Grund des Glaubens ist. Und schon an dieser Stelle darf es ausgesprochen werden, wie wertvoll dieser Zusammenhang der Gedanken ist. Wir werden im voraus von dem Bangen befreit, der Glaube an Christus könne uns gewaltsam aufgedrängt werden wollen, oder wir sollen uns künstlich in ihn hineinarbeiten, eine Last in beiden Fällen, keine Seligkeit. Die Selbstbesinnung auf den Grund des Glaubens hat uns zu ihm geführt, hat ihn uns als des Vertrauens Grund kennen gelehrt; wir sind an ihn gebunden mit allen Wurzeln des Vertrauens, den stärksten Banden, die es gibt: so gewiss wir an Gott glauben, glauben wir an ihn, dürfen glauben, sollen, recht verstanden, glauben, aber wir müssen es nicht. Dieser schreckliche Gedanke ist unmöglich geworden, dieser schlimmste Feind alles Glaubens kann sich nicht mehr erheben. Gott stellt uns — denn er würdigt uns, in persönliche Gemeinschaft mit ihm zu treten — die Frage des Vertrauens: er stellt sie uns in Jesus: ob wir Jesus, ob wir in Jesus, in dem er vertrauenweckend auf uns wirkt, ihm Vertrauen schenken, ob wir uns von seiner in Jesus offenbaren Liebe ergreifen lassen wollen.

Aber einer Näherbestimmung bedarf der hier in der Apologetik geltend gemachte Gedanke, dass Jesus als geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes Grund unsres Glaubens ist. Nämlich kurzer Näherbestimmung, welchen Umfang der geschichtliche Stoff habe, worin wir die Selbstoffenbarung Gottes

sehen dürfen. Ist unter diesen Gesichtspunkt alles zu stellen, was uns von Jesus überliefert ist, oder nur ein Teil dieser Überlieferung? ist der Grund des Glaubens eine Grösse, an der jeder Punkt gleich wichtig und gleich fähig ist, um dem Glauben zum Fundament zu dienen? Diese Frage ist ein ernsthafter Streit auch unter denen, welche dem Hauptgedanken zustimmen d. h. Jesus als die Offenbarung Gottes mit vollem Bewusstsein als Grund des Glaubens anerkennen. Der ganze biblische Christus ist dieser Grund, sagen die einen, und verstehen darunter nicht nur die ganze Reihe jener sogenannten Heilstatsachen von der wunderbaren Geburt bis zur leibhaften Himmelfahrt, sondern auch das gesamte Zeugnis der ersten Gemeinde über Jesus, das uns im Neuen Testament aufbehalten ist. Die andern wollen als Glauben weckende Offenbarung, mithin als Grund des Glaubens, nur gelten lassen das Charakterbild Jesu oder sein inneres Leben, wie es in seiner ganzen Lebensführung und Berufswirksamkeit zur Erscheinung und Bewährung gekommen und am Kreuze vollendet ist. Eine Verständigung über diesen Streitpunkt wird, oft mehr, als die befreundeten Gegner ausdrücklich anerkennen, von beiden Seiten angebahnt. Die letzteren (W. Herrmann) betonen, dass wir an dem Gekreuzigten den Mut der Überwindung empfinden, dass wir ihn immer als Sieger sehen, und sie wollen damit nicht nur sein Bewusstsein, seinen Anspruch, sondern das Recht dieses seines Bewusstseins und Anspruchs betonen. Damit sind sie immer im Begriff, den Kreis seines inneren Lebens zu überschreiten, es als ein auch in der äusseren Welt der Tatsachen Recht behaltendes zu behaupten. Die ersteren (Kähler) unterscheiden umgekehrt unwillkürlich in jenem biblischen Gesamtzeugnis Wesentliches von Unwichtigerem, etwa Einzelausführungen über Melchisedek im Hebräerbrief, und vollends unter den Heilstatsachen schreiben sie z. B. der wunderbaren Geburt nicht dieselbe unmittelbare Bedeutung zu wie der Auferstehung; auch wenn sie jene in der Christologie mit voller Überzeugung behaupten, machen sie davon in der Apologetik nicht denselben Gebrauch wie von anderen Stücken der Überlieferung. Kein Zweifel, warum sie also verfahren. An Offenbarungstatsachen muss doch irgendwie gezeigt werden, wie sie unser Vertrauen auf sich ziehen können, wie wir den sich wirksam erweisenden Gott in ihnen als wirksam aufzu-

fassen vermögen. Das wird niemand in gleichem Sinn und Mass von diesem Geheimnis des Anfangs behaupten wie von jenem Charakterbilde des Erlösers. Auch ganz abgesehen davon, dass das Neue Testament selbst weithin jene Erzählung über den Ursprung nicht kennt. Den Gekreuzigten und Auferstandenen verkündigt Paulus, darin sieht er des Glaubens Grund. So spitzt sich unsere Untersuchung wesentlich auf die Frage zu, ob auch die Auferstehung zum Glaubensgrund im strengen Sinn gehöre. (Dabei lassen wir für jetzt die besondere Frage ausser Betracht, wie sie gedacht werde; nur das ist gemeint, dass die Jünger, wenn sie den Herrn sahen, sich nicht getäuscht haben, dass er wirklich als den Lebendigen sich ihnen erwiesen. Vgl. Christologie).

In diesem Punkt besteht noch immer der obengenannte Unterschied der sonst in der Schätzung der Geschichte Einverstandenen. Anerkennung der Auferstehung sei Folge des Glaubens, dessen Grund jenes am Kreuz vollendete innere Leben Jesu ist, sagen die einen, ein notwendiger Gedanke für den schon vorhandenen Glauben. Sie gehört mit zum Grunde des Glaubens, antworten die andern. Offenbar besorgen die ersten nicht ohne Recht, die Osterbotschaft könne in nur äusserlicher und dann unfrommer, ja sündiger, weil die Wahrhaftigkeit schädigender Unterwerfung angenommen werden, statt in einer Tat des Glaubens; und wer wollte leugnen, dass manche Osterpredigt wie eine Versuchung zu dieser Sünde angelegt ist? eine Versuchung, der dann freilich die meisten unsrer Zeitgenossen überhaupt sich nicht aussetzen, aus welchen Beweggründen immer, der Gewissenhaftigkeit oder der Gleichgültigkeit, es sein mag. Diesem Bedenken liesse sich auf allen theologischen Standpunkten Rechnung tragen durch die unumwundene Anerkennung, dass die Auferstehung als Grund des Glaubens nur für den in Betracht kommen kann, der schon irgendwie Eindrücke von jenen andern zunächst sich darbietenden Zügen der Gestalt Jesu gewonnen hat. Ist er doch nach dem Glauben der ersten Gemeinde selbst nicht allem Volk erschienen, sondern den vorerwählten Zeugen (Apg. 10, 41); dass er auch den Hohenpriestern und Schriftgelehrten sich hätte als den Lebendigen erweisen sollen, ist ein Gedanke, der dem wirklichen Glauben der ersten Gemeinde offenbar nicht kommen konnte, allzudeutlich ein Widerspruch mit dem Herrenwort Luk. 16, 31.

Oder anders ausgedrückt: der Glaube kann nicht beliebig mit dem Eindruck des anschaulichen Wirkens Jesu oder mit der Auferstehung beginnen, diese unter sich zu unterscheidenden Schichten des Glaubensgrundes als völlig gleichartige behandeln. Wer nicht von Jesu Charakterbild sich hat irgendwie anziehen, demütigen, erheben lassen, wer nicht auf seinen schlichten Erdenwegen die Spuren des unsichtbaren Gottes geahnt hat, wem seine Liebe zu den Sündern, seine erziehende Geduld im Verkehr mit den Jüngern, sein Ernst gegen die Heuchelei der Scheinfrommen, gleichgültig geblieben ist, wem nicht das alles am Kreuz vollendet und bewährt erschienen ist, für den ist die Botschaft »der Gekreuzigte lebt« notwendig unverständlich, und wenn er sie annimmt, ist es eben nur eine Annahme, und auf solche Annahmen kann man nicht den Glauben gründen, der Glaube heissen darf. Aber wenn darüber auf der einen Seite kein Zweifel gelassen würde, so könnte die andere ihrerseits anerkennen, dass zum tragfähigen Grund des Glaubens in der Tat die Auferstehung mitgehört. Schliesst man sie von ihm aus, so hat man die Offenbarung unseres Gottes nicht vollständig gedacht, also auch nicht den Grund unseres christlichen Glaubens. Schliesst das Leben Jesu mit dem Kreuz, so ist uns in seiner im Tod bewährten Liebe zweifellos die höchste Liebe offenbar, die wir zu finden vermögen und die wir darum gerne eine göttliche nennen werden. Aber wenn wir sagen, dass uns in Jesus Gottes Liebe offenbar sei, so meinen wir noch etwas anderes: nämlich dass in diesem Jesus Gottes Liebe als die höchste Wirklichkeit offenbar sei. Und das ist eben nicht der Fall, wenn sie nicht als die den Tod überwindende sich bekundet. Das gefällige Wort »göttlich« verbirgt uns leicht, dass wir in seiner Anwendung etwas Verschiedenes meinen. Daher wird auch in jeder persönlichen Entwicklung ein Punkt erreicht werden, an dem der einzelne sich vor die Frage gestellt sieht, ob sein Vertrauen zu Jesus sich im Vertrauen zu seinem Leben aus dem Tod vollendet. Erst wenn dies der Fall, wird er selbst sein Vertrauen als christliches Heilsvertrauen ansehen, so gewiss er dessen keimenden Anfang nicht für nichts halten wird. Aber er weiss, dass ohne jenes Ziel auch das auf dem Weg erlebte Wertvolle wertlos werden würde, wertlos in der hier in Rede stehenden Hinsicht. Als Vorbild, als Führer würde ihm Jesus bleiben, aber

was in jenen Anfangserlebnissen darüber hinausging, der Eindruck des wirksam in ihm gegenwärtigen Gottes, seiner Offenbarung, würde langsam, aber sicher erlöschen, wenn nicht der Führer zum Heiland, zum Herrn heranwächst. Und um so leichter würden sich diese Sätze Zustimmung erwerben, je weniger sie in unzarter Zudringlichkeit sich geltend machen.

Wir haben zu bestimmen gesucht, inwiefern Jesus als Offenbarung Gottes Grund unsres Glaubens ist. Wird dabei nicht die Offenbarung Gottes auf einen zu engen Raum der Geschichte beschränkt? Verdient nicht wenigstens das Wort »ohne Jesus wäre ich Atheist« diesen Vorwurf? Sein ursprünglicher Sinn war wirklich nur der, die Unentbehrlichkeit dieser höchsten Offenbarung Gottes für die Gewissheit des lebendigen Glaubens an Gott möglichst lebhaft zum Bewusstsein zu bringen; und in diesem Sinn wird es zu Recht bestehen, weil es hier zuletzt nur ein Entweder—Oder gibt. Jesus selbst hat gesagt, dass nur Er uns den Vater offenbare; und die Gründe, die uns bewegen, seinem Wort Recht zu geben, sind erörtert worden. Dann ist es freilich auch ganz selbstverständlich, dass eine äusserliche Isolierung Jesu nimmermehr notwendig ist oder auch nur erstrebt wird, wo man jenem Grundgedanken beistimmt. Im Gegenteil, mit der Offenbarung Gottes im Volk Israel hat er zusammengehören wollen und müssen wir ihn zusammennehmen, um ihn überhaupt zu verstehen. Das Verhältnis aber dieser Offenbarung zu der in Jesus ist, wieder nach seinem eigenen Anspruch, das der vorbereitenden zur vollendeten. Jene ist im Ernst vorbereitende Offenbarung, aber ebenso gewiss nur vorbereitende. In diesem Sinn gehört sie wirklich zum Glaubensgrund, aber auch nur in diesem Sinn. Daran ändern einzelne Schwierigkeiten nichts, es handelt sich hier lediglich um den Grundgedanken. Dieser setzt sich langsam, aber sicher durch, wo wirklich christlicher Glaube vorhanden ist, gegenüber allen Überforderungen zugunsten des Alten Testaments wie gegen alle seine Unterschätzung, mögen beide im Namen des Glaubens oder Unglaubens erhoben werden.

Auch auf die Geschichte der Kirche fällt von hier aus das richtige Licht. Sie ist für uns zweifellos auch Offenbarung Gottes und kein dogmatisches Veto wird die

christliche Gemeinde daran hindern, sie also zu verwenden. Um nur an eines zu erinnern: der Geschichte verdanken wir die Erkenntnis, dass das Evangelium nach Gottes Rat selbst eine schicksalsreiche Geschichte in dieser Welt haben soll. Ja man muss von hier aus, um recht deutlich zu sein, den Satz wagen: einerseits ist die Geschichte der Christenheit für den Glauben der Gemeinde als Offenbarung der Gedanken ihres Gottes wichtiger als die des Volkes Israel, eben weil sie christlich bestimmt ist. Aber es ist kein Widerspruch, wenn man hinzusetzt: die Israels ist andererseits wichtiger, nämlich weil diese von Jesus selbst authentisch gedeutet (s. Lehre von der Schrift) und insofern vollendet ist, während wir für die Geschichte der Christenheit selbst erst tastend und irrend den obersten Massstab der Offenbarung Gottes in Christus anwenden müssen. Kurz, was Ev. Joh. 14—16 über Jesus und den Geist gesagt ist, ergibt diese hier nur anzudeutenden Gedanken. Die Hauptsache bleibt die Offenbarung Gottes in Jesus. Je deutlicher dies erkannt wird, desto unbefangener wird der einzelne Christ wie die Gemeinde alles, was sonst als Offenbarung Gottes verstanden werden darf, anerkennen und verwerten. Auch hier geht es aus der Enge in die Weite. Wer ins Weite greifen will, ohne sich erst gesammelt zu haben auf dem allein unerschütterlichen Grund, der kommt um die Gewissheit. Von dem sturmfreien Punkte der Offenbarung in Jesus aus wird die Welt der Offenbarung Gottes voll. Die Weltgeschichte mit ihrer wunderbaren Entwicklung aller höheren Werte, nicht nur der religiösen und ethischen, auch der ästhetischen und wissenschaftlichen. Ja die Natur selbst, voll Versuchungen für den ungefestigten Glauben; und es ist Zeit, dass auch von ihr das »alles ist euer« mit neuen Zungen in der Christenheit verkündet werde. Und endlich wird es kaum nötig sein, auch hier wieder besonders hervorzuheben, dass alle diese wirksamen Wirkungen Gottes in unerschöpflicher Variation für die Lebenserfahrung des einzelnen wirklich sind.

Aber eine viel dringlichere Frage erhebt sich noch, da wir vom Grund der christlichen Glaubensgewissheit reden. In der geschichtlichen Offenbarung Gottes fanden wir ihn. Ist diese **Geschichte glaubwürdige Geschichte?** Schon bisher liess sich dieses Bedenken kaum zurückhalten. Und

wir können nicht denen beistimmen, die es damit lösen, dass sie, in merkwürdiger Zusammenhangslosigkeit der Gedanken, nun schliesslich doch erklären, es komme nicht viel auf die Glaubwürdigkeit der Geschichte an. Das hiesse im schlimmsten Sinn aus der Not eine Tugend machen, freigebig sein bis zur Verarmung. Entweder hat die Geschichte Wert für die Begründung des Glaubens, dann muss sie aber auch zuverlässig sein; oder nicht, dann ist es freilich ganz einerlei, was in ihr fest steht. Setzen wir den Fall, eine wenn auch ferne Zukunft mache es zweifellos, dass Jesus eine Schöpfung des Glaubens sei, so ist es um den Glauben geschehen, wenn dieser, wie behauptet wurde, auf die Geschichte sich gründet. Aber freilich, es muss genau bestimmt werden, welches Mass von geschichtlicher Glaubwürdigkeit die bedürfen, welche ihren Glauben auf die Geschichte gründen; und welches Mass von Glaubwürdigkeit die Geschichte überhaupt gewähren kann. Im Streit um die Glaubwürdigkeit der Geschichte Jesu wird oft beides unterlassen. Die Gegner des Glaubens unterschieben dem Glauben den Wunsch, als sei ihm an einer in jedem Sinn unzweifelhaften Geschichte gelegen, und erwecken den Schein, als ob eine solche sonst, nur gerade nicht auf dem vorliegenden Gebiet, zu haben sei. Dann haben sie leichtes Spiel, den Glauben ins Unrecht zu setzen; denn es ist nie schwer, eine Meinung zu widerlegen, die man zuvor ins Sinnlose übertrieben hat. Aber für jene beiden Voraussetzungen lässt sich der Beweis nicht erbringen. Weder verlangt der Glaube in dem eben vorausgesetzten Mass geschichtliche Glaubwürdigkeit, noch vermag solche die Geschichte überhaupt zu bieten. Wir haben dasselbe Weder-Noch, das uns früher begegnete, als es sich überhaupt um zwingenden Beweis handelte; dort im allgemeinen, hier in der Anwendung auf das Gebiet der Geschichte. Eignete der Überlieferung von Jesus zwingende Glaubwürdigkeit, so träte ein, was wir dort im Namen des Glaubens um seines Wesens willen ablehnen mussten: dass die Klugen glauben müssten, d. h. aber nicht glauben, sondern eine unwiderlegliche Tatsache anerkennen. Umgekehrt aber: einen solchen Zwang gibt es nicht auf dem Gebiet der Geschichte, sobald man über das Feststellen äusserer Tatsachen und einfacher Zusammenhänge hinausgeht. Das beweist der Streit um

hervorragende Männer der Geschichte seitens hervorragender Historiker; je verwickelter das innere Leben, je höher die Bedeutung der darzustellenden weltgeschichtlichen Grösse, desto unleugbarer ist der Anteil des Forschers. Gewiss ist es unwürdig wie unrichtig, wenn angeblich zu Ehren des Glaubens in skeptischer Weise das geschichtliche Wissen herabgesetzt wird; aber dasselbe gilt von der Überschätzung dieses Wissens als Wissen, die Verwechslung von zwingender Gewissheit und dem Ideal möglichst hoher Wahrscheinlichkeit. Nach allem Bisherigen kann kein Zweifel sein, welches Mass von Glaubwürdigkeit die Geschichte Jesu haben muss, wenn sie als Offenbarung Gottes soll anerkannt werden können. Nämlich hohe Wahrscheinlichkeit für den religiös Empfänglichen, stark genug, dass er guten Gewissens sich dem Eindrucke dieser Person, ihrem Wirken als Gottes gegenwärtiger Wirksamkeit hingeben kann, ergreifen, auf Grund davon, dass er ergriffen wird; für den nicht persönlich Beteiligten aber Unwiderleglichkeit, deutlich genug, dass er sich, um ein gutes wissenschaftliches Gewissen zu bewahren, sagen muss: nicht zwingende Gründe der Geschichte, sondern einer der christlichen entgegengesetzten Weltanschauung halten ihn ab, sie anzuerkennen. Und vergessen wir auch hier nicht: dieses Mass von Glaubwürdigkeit ist nur wichtig für die zuvor in ihrem Umfang bestimmte Geschichte. Nicht um alles Mögliche handelt es sich, was irgend jemand von ihr wissen möchte, sondern um das, was in ihr den bezeichneten Wert hat, um als Offenbarung Gottes, mithin als Grund des Glaubens verstanden werden zu können. Selbstverständlich wird der einmal seines Grundes gewiss gewordene Glaube auch vieles, was er zunächst beiseite gelassen, mit Teilnahme in den Kreis seiner Erkenntnis ziehen, und manche Stücke der Überlieferung, die er zuerst ausschied, für wertvoll und für wirklich halten lernen. Aber wenn er sich selbst versteht, wird er den Unterschied zwischen dem für ihn zum Leben unter allen Umständen Notwendigen und diesem Anderen nicht verwischen, und wollte man darüber als Minimaltheologie spotten, so unterschätzte man die wirklichen Nöte des Glaubenslebens. Seine vornehmste Sorge (in unsrem Zusammenhang) ist eine sturmfeste Stellung. Von solchem Mittelpunkt aus in die ganze Breite, Tiefe, Länge, Höhe sich auszudehnen, ist Recht und Pflicht: es zu bald und

allzu sorglos zu versuchen, rächt sich oft in bittern Nöten, die man sich und andern hätte ersparen können.

Mithin ist das nun unsre Aufgabe, festzustellen, ob das genannte Mass von Glaubwürdigkeit der in ihrem Umfang bestimmten Geschichte wirklich erhärtet werden kann. Zur genauen Beantwortung dieser Frage ist es notwendig, einen Gedanken, der schon erwähnt werden musste, als es sich um die Grenzen zwingender historischer Beweisführung handelte, ausdrücklich für diese Antwort zu verwenden. Eine Reihe angeblich historischer Einwände gegen die Zuverlässigkeit der evangelischen Überlieferung stammen gar nicht aus Gründen historischer Methode, sondern aus irgend einer bestimmten Weltanschauung. Darauf muss in jedem einzelnen Fall absichtlich geachtet werden. Es gilt aber ganz besonders von dem von vielen ohne allen Beweis behandelten Satz, eine geschichtliche Grösse könne nicht auf ihrem besondern Gebiet qualitativ vollendet sein, also Jesus nicht auf dem religiösen in dem Sinn, wie es oben vorausgesetzt wurde, die unüberbietbare Offenbarung Gottes sein; erinnern wir uns nur wieder an seinen eigenen Anspruch, dass niemand den Vater kenne, als nur der Sohn. Nun ist uns Heutigen jener Satz sehr geläufig; er ist das Axiom des schrankenlos angewandten Entwicklungsgedankens (S. 12 ff.). Aber als solches sollte er dann auch bezeichnet werden, nicht, wie oft geschieht, als Resultat geschichtlicher Forschung. Doppelt seltsam ist diese Verwechslung, wenn sie, nicht selten, in der Form des schönsten Zirkels im Beweis auftritt: der Entwicklungsgedanke mache misstrauisch gegen den Gedanken einer unüberbietbaren Grösse; die Geschichte Jesu, genau untersucht, verlange aber auch einen solchen Gedanken nicht: mithin beweise gerade sie an ihrem Teil die schrankenlose Geltung des Entwicklungsgedankens. Natürlich wenn man diese stillschweigend voraussetzt und dementsprechend alle etwaigen Gegeninstanzen in der Geschichte Jesu beseitigt, so ist das erwünschte Ergebnis leicht zu erreichen. Gerade jenes Selbstzeugnis Jesu wird oft nicht aus Gründen der Textkritik, weder der niederen noch der höheren, sondern einfach wegen seines Inhalts entweder überhaupt in seiner Geschichtlichkeit verdächtigt oder so lange gewendet, bis von seinem nächsten Wortsinne nur noch übrig ist, was nach der Analogie der sonstigen Aussagen möglich sein soll; und für diese

selbst ist der oberste Massstab die Analogie des religiösen Selbstbewusstseins, welches der betreffende Forscher nach seinen letzten Überzeugungen für möglich hält. Wer aber solche Wege nicht gehen will und doch nach dem eben genannten Massstab urteilt, kann nicht umhin, in den höchsten Selbstaussagen Jesu zum mindesten ein schwärmerisches Element zu finden. Gegen alle diese Einwände könnte nun der Glaube sich sachgemäss wehren, wenn sie offen als das aufträten, was sie sind. Aber wenn sie als notwendiges Ergebnis der geschichtlichen Methode sich geben, so ist von vornherein die Verwirrung fast unentwirrbar. Sie knüpft sich unter anderem mit Vorliebe an das Wort »erklären«. Jesu Selbstaussagen aus den uns sonst bekannten Analogien restlos begreifen zu wollen, führt notwendig dazu, sie in der angegebenen Weise zu leugnen oder umzudeuten oder ihn als Schwärmer zu behandeln. Das Recht oder Unrecht dazu muss im Kampf der Weltanschauungen geprüft werden. Für diesen Kampf ist die Geschichte Jesu selbst zum mindesten einer der wichtigsten Entscheidungsgründe. Deshalb wird seine Geschichte oft nicht einmal mit der sonst hervorragenden Erscheinungen gegenüber beobachteten Zurückhaltung und Umsicht behandelt; das wenn auch unbestimmte Gefühl, wie viel hier auf dem Spiele stehe, trübt leicht das klare Urteil. Wie feinfühlig ist unsre Zeit für das Geheimnis der Persönlichkeit überhaupt, auch wenn sie in ihrer individuellen Art die grössten Rätsel aufgibt! Man hält nicht immer ebenso stille vor dem, was Jesus als sein Innerstes ahnen lässt.

Auf diese leicht mögliche, oft wirkliche Trübung des rein geschichtlichen Urteils durch Weltanschauungsfragen musste so nachdrücklich hingewiesen werden, weil nur dadurch zu voller Geltung kommen kann, dass das rein geschichtliche Urteil mit den wirklichen Bedürfnissen des Glaubens keineswegs in Widerspruch kommt. Der Glaube hat daher auch keinen Grund. irgendwelche Tatsachen zu verschleiern oder künstlich zurecht zu rücken. Ohne Frage sind die neutestamentlichen Schriften eine Literatur für sich, und ein Vergleich mit andern, nicht vom Standpunkt des Glaubens verfassten Zeugnissen ist, wenige unbedeutende Ausnahmen abgerechnet, nicht möglich. Die unmittelbare Abfassung der Evangelien in ihrer jetzigen Gestalt durch Augenzeugen wird stets umstritten bleiben. Sie umfassen

nur einen Teil der Geschichte Jesu. Die Überlieferung ist eine doppelte. Aus allen diesen Gründen ist eine Biographie Jesu unmöglich. Aber darauf geht auch nicht das Interesse des Glaubens. Die für ihn, wenn er sich selbst versteht, unentbehrlichen geschichtlichen Stoffe sind zuverlässig bezeugt, zuverlässig in dem oben bestimmten Sinn hoher geschichtlicher Wahrscheinlichkeit beziehungsweise Unwiderleglichkeit. Auch von solchen, die keineswegs in dieser Geschichte Jesu Gottes Offenbarung sehen, ist manchmal anerkannt worden, welches Mass von Unwahrscheinlichkeit die Annahme habe, dass dieses Bild in seinen Grundzügen von der religiösen Phantasie entworfen sei, dass namentlich die Selbstaussagen Jesu in ihrer Einheit tiefster Demut und höchsten Anspruchs ihm könnten in den Mund gelegt sein; und welcher Unterschied zwischen der lebensvollen Anschaulichkeit dieses Lebensbildes und den dichterischen Schöpfungen des Glaubens sich unabweislich aufdränge, an denen ja auch die Geschichte des Christentums nicht arm ist. Dazu nehme man, wie die Unwahrscheinlichkeit sich bis zur Grenze der Unmöglichkeit steigert, wenn wir die Kürze der Zeit bedenken, in der die Gemeinde diese Leistung vollbracht haben müsste, nämlich wegen der nicht zu verdächtigenden Zeugnisse des Paulus. Es wäre denn, dass man die paulinischen Briefe selbst ins zweite Jahrhundert versetzt, eine Annahme, die bekanntlich schon an der einen Tatsache der Stellung des Marcion zu Paulus scheitert.

Wenn man aber mit Recht diesen Ausweg verschmäht, so steht man vor der Tatsache, dass ein Paulus, wie viel man immer, mit mehr oder weniger Recht, seiner Theologie zuschreibe, im Glauben an Jesus mit der Urgemeinde sich eins gewusst, diesen Glauben nicht erst erzeugt und die Urgemeinde dazu gewonnen hat: denn wo ist eine Spur in seinen Briefen, dass hierüber (wie über anderes, Gesetz, Beschneidung, Freiheit) Meinungsverschiedenheit bestanden habe? Und wenn man, was allein noch übrig, diese ungeheure Tatsache, dass in kürzester Frist nach dem Tode Jesu eine Gemeinde da war, die an ihn als den Herrn glaubte, aus der synkretistischen Stimmung der Zeit erklären will, so ist dieser Versuch zwar höchst anerkennenswert, weil er das in der Tatsache vorliegende Problem sieht, nicht bequem ignoriert, wie die allermeisten. Aber als gelungen kann er

nur dem erscheinen, der jenen Übergriff in nicht mehr rein historische Voraussetzungen sich gestattet, von dem wir ausgingen; ja man wird in diesem Fall sagen dürfen, dass die Frage nach dem zureichenden Grund hier in einer sonst unerhörten Weise beiseitgeschoben wird: aus einem Lehrer frommer Weisheit und mutigen Kämpfer gegen Scheinfrömmigkeit macht auch der ergreifendste Märtyrertod selbst in der religiös empfänglichsten Zeit keinen Herrn, an den seine Gemeinde glaubt. Endlich hat die Zuverlässigkeit der Überlieferung von Jesus in dem für den Glauben entscheidenden Punkte noch eine besondere Bestätigung gerade an solchen Worten (und Erzählungen), an denen schon eine sehr wenig spätere Zeit Anstoss nahm, die sie also nicht erfinden konnte. Es sei hier nur an das »niemand ist gut« Mark. 10, 18, an das »auch der Sohn nicht« in Mark. 13, 32, an den Kreuzesruf Mark. 15, 34 erinnert. Und wenn der Gesamteindruck weitgehender Glaubwürdigkeit wegen der Eigenart des Gebiets und wegen des die persönliche Entscheidung herausfordernden Charakters dieser Geschichte nur von den religiös Empfänglichen allgemein anerkannt werden wird, so darf doch das Zugeständnis der Unanfechtbarkeit, der Unwiderleglichkeit auf dem Boden rein geschichtlicher Betrachtung, nicht allgemeiner Weltanschauung, gefordert werden. Nur bietet freilich jedem einfachsten Christen das Leben und dem wissenschaftlich Gebildeten die Einsicht in die Arbeit der Geschichtschreiber (z. B. Carlyle und Renan) unerschöpfliche Belege, wie schwer es ist, beides mit der schlichten Wahrhaftigkeit auseinander zu halten, die eine Frucht des gereiften Charakters ist.

Eben darum dient es auch der Erkenntnis der Sache mehr, wenn die entwickelten Grundsätze in diesem Zusammenhang nicht durch einzelne Beispiele erläutert werden. Für jene lässt sich in ehrlicher Zwiesprache weithin Zustimmung gewinnen, indes der Streit über diese leicht endlos, von persönlichen Nebenrücksichten getrübt, sich hinzieht. Doch wird die augenblickliche Lage wenigstens eine solche Einzelbemerkung rechtfertigen. Seit wir ein weitverbreitetes Leben Jesu im Schmucke der Dichtung (Frenssen) besitzen, lässt sich der oben entwickelte Grundsatz leichter nachprüfen. Die Behandlung z. B. von Luk. 7 ist offensichtig ungeschichtlich; Jesu vergebende Liebe gegen die Sünder von seinem heiligen

Ernst gegen die Sünde zu lösen ist unmöglich, wenn man nicht überhaupt auf jeden Wert der Quellen verzichten will. Von einem so klaren Beispiel aus wird man den Weg zu richtiger, historischer Beurteilung auch anderer Sätze finden, die, viel scheinbarer begründet, dennoch unwillkürlich von allgemeinen Grundsätzen einer andern Weltanschauung als der christlichen beeinflusst sind.

Was von der Bedeutung, von der Art, von der Glaubwürdigkeit der **Offenbarung** gesagt wurde, das müssen wir nun zum Schluss noch ausdrücklich **ins Verhältnis setzen** mit dem zuvor über den **Wert** des religiösen Erlebens Gesagten (S. 101 ff.). In der Selbstbesinnung des Glaubens auf die Gründe seiner Wahrheit stiessen wir auf zwei tragfähige Fundamente: die Stillung der höchsten Bedürfnisse, die Verwirklichung unsrer wahren Bestimmung einerseits, die wirksam sich erweisende Selbstkundgebung Gottes andrerseits. Wir vergegenwärtigten uns, wie viel Überführungskraft jenem wertvollen Erleben innewohnt, aber dass es doch nicht in sich selbst den letzten bängsten Verdacht der Selbsttäuschung bannen kann, dass es eines Felsgrundes bedarf, den kein Wogenschlag wechselnden Empfindens zu erschüttern vermag. Aber wenn wir diesen Grund untersuchten, mussten wir immer wieder betonen, wie er sich als Felsgrund nur dem erweist, der jene Bedürfnisse empfindet und anerkennt. Dadurch entsteht leicht der Schein, als sei es weder mit jenem Wert noch mit dieser Offenbarung wohl bestellt; und legt sich der Spott nahe, es sei ein wertloser Wert und eine Offenbarung, die eigentlich doch nichts offenbare, oder genauer, ein unwirksamer Wert und eine wertlose Wirklichkeit. In Wahrheit verkennt dieser Einwand, um was es dem Glauben wirklich zu tun ist, und dass er sein wirkliches Interesse gerade nur bei diesem Verhältnis der beiden Grössen gewahrt sehen kann. Diesen oft betonten Gedanken gilt es in seiner entscheidenden Wichtigkeit noch einmal hervorzuheben. Eine zwingende Offenbarung widerspräche dem Wesen unsres Glaubens. In diesem Stück bleibt unwiderleglich, was Kant am Schluss der Kritik der praktischen Vernunft ausgeführt hat: würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen, es würde nichts Gutes aus Pflicht geschehen,

ein moralischer Wert der Handlungen würde gar nicht existieren, das Verhalten der Menschen würde in einen blossen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gestikulierte, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen wäre. Was hier Kant zunächst gegen einen zwingenden Gottesbeweis und seine Bedeutung für das moralische Handeln sagt, gilt auch gegen eine zwingende Offenbarung und ihr Verhältnis zum Glauben, wenn anders der sittliche Charakter unsrer Religion unangetastet bleiben soll. Allein es ist nun nicht, wie Kant meinte, damit überhaupt Offenbarung als wertlos oder gar schädlich ausgeschlossen. Alle Religion lebt von der wirksamen Wirklichkeit, d. h. von der Offenbarung Gottes; tieferer Einblick in das Wesen der Religion bei Schleiermacher hat die Bedeutung der Offenbarung verstehen gelehrt, aber eben einer solchen, wie sie uns Christen geschenkt ist. Gott erweist sich uns in Jesus wirksam als die wertvollste Wirklichkeit; er erweckt das Verlangen nach der Gemeinschaft mit sich als dem höchsten Werte und befriedigt es zugleich als die höchste Wirklichkeit. Aber weil es sich um die Wirklichkeit des höchsten Wertes handelt, will er jenes Verlangen nur erwecken und stillen in dem, welcher es in sich erwecken und stillen lassen will. Seine Offenbarung schenkt ihm, was kein Wunsch, keine Sehnsucht, kein noch so ehrlicher Wille, Gott erfahren zu wollen, aus sich erschwingen kann, was aber nur, wenn diese Sehnsucht vorhanden ist, durch Gottes Nahekommen sich hervorrufen lässt. Niemals sättigt der Hunger; aber nur der Hungrige wird satt. Kein Freund wird dadurch gewonnen, dass man ihn sich wünscht; er muss sich offenbaren, die Wirklichkeit seines wertvollen Willens der Freundschaft erweisen; aber nur, wenn dieser Erweis auf ein dafür empfängliches Gemüt trifft, entsteht wirkliche Freundschaft. Jesus verheisst, dass die nach Gerechtigkeit Hungernden satt werden; das ist aber kein blosses Wort für sie, weil er es sagt, weil er wirkt, wie der Vater wirkt, weil in ihm der Vater wirkt. Luthers Freude an der Erzählung von Zacchäus ist darin begründet, dass sie dieses Verhältnis von Wertempfindung und Sehnsucht, von Gabe Gottes und Stillung des Verlangens besonders anschaulich vergegenwärtigt. Den Empfänglichen, Bedürftigen lässt Jesus in sich selbst den höchsten Wert des Lebens als für ihn

wirklichen empfinden und erkennen und stellt ihm die Vertrauensfrage. Nun wagt der also Gerufene (Synoptiker), Gezogene (Johannes), Ergriffene (Paulus) unter diesem Eindruck (dessen schöpferische Kraft »im heiligen Geist« hier nicht auszuführen ist) den Entschluss des Glaubens; der Eindruck der Wirklichkeit wird ihm im Zusammenschluss mit der Empfindung des Wertes zum Grunde des Vertrauens, jenes persönlichen Wagnisses, und in der Erfahrung, welche in dem Vertrauensakt selbst beginnt, wird er dieser wertvollsten Wirklichkeit, dieses wirklichsten Wertes der Person Jesu und in ihr Gottes gewiss. In allen möglichen Verbindungen und Abstufungen; bald hat der Wert, bald die Wirklichkeit den stärkeren Ton. Aber beides ist unzertrennlich eins. Für unsere, wie wir sahen, der Bedeutung der geschichtlichen Offenbarung gegenüber skeptischen Zeit sind die Gestalten der Vergangenheit besonders wertvoll, die eben dadurch Christen wurden und waren, dass sie diese Bedeutung erfuhren, auch der stärksten Strömung ihrer Zeit oder persönlichen Vergangenheit entgegen. In der Geschichte der Grossen im Reich Gottes wie der Kleinsten wiederholt sich dieses Erlebnis. Für Justin den Märtyrer ist die Wirklichkeit des höchsten Wertes so sehr das Entscheidende, dass er meinen konnte, der Inhalt des Evangeliums sei kaum ein wesentlich neuer gegenüber den tiefsten Ideen der griechischen Philosophie. Und ein Schleiermacher, den umgekehrt der spezifische Wert des Evangeliums in erster Linie bewegt, erklärt: wer ihm den Glauben an den geschichtlichen Christus als das Objektive, die Offenbarung abspreche, habe auch kein Wort von ihm verstanden. Von dem Sternenhimmel grosser Ideen wendet er sich zur Sonne des wirklichen Seins Gottes in Jesus. »Die wirksame, d. h. auf eine bestimmte Art affizierende Erscheinung Christi ist die wahre Offenbarung und das Objektive« (Briefe 4, 335). Diesen Gedanken für unsre heutigen Bedürfnisse auszuführen war die Absicht aller bisherigen Ausführungen.

Die Erinnerung an die unendliche Mannigfaltigkeit des Lebens und der Geschichte mag nun auch dem Bedenken wehren, das viele gegen die bewusste Verwertung der Geschichte Jesu als Offenbarung für den Wahrheitsbeweis geltend machen. Sie besorgen, eine ganz verwickelte.

nur ausnahmsweise wirkliche Möglichkeit werde als allgemeingültiger Satz ausgesprochen. Für die allerwenigsten Christen sei die Gewissheit ihres Glaubens bewusstermassen auf Christus begründet, sie leben von den unmessbaren Wirkungen des christlichen Geistes in der Gemeinde, und soweit im strengeren Sinn persönlicher Glaube überhaupt vorhanden, sei er durch den Einfluss christlicher Persönlichkeiten hervorgerufen und von ihrem Eindruck getragen. Diesen Einfluss gering zu achten liegt dem hier vertretenen Standpunkt ganz besonders fern. Aber die entscheidende Frage ist ja gerade die nach dem unerschütterlichen Grunde des Glaubens; sie wird am deutlichsten nicht an den vielen, die, durch keine besondern Anfechtungen beunruhigt, zu tiefdringender Selbstbesinnung auf jenen Grund nicht genötigt werden, sondern an diesen im Kampf um ihren Glauben Umgetriebenen. An den Führern muss man das Wesen des Gebietes studieren, auf dem sie Führer sind; dass das auf dem religiösen um seiner Art willen nicht nur die grossen Namen der Geschichte sind, sondern auch die vielen Ungenannten, wurde schon oft hervorgehoben. Und sie alle zeugen, je dankbarer sie für die belebende und stärkende Einwirkung aller andern sind, am unzweideutigsten von Jesus als dem Grund ihres Glaubens. Daher ist es auch nur in der Ordnung, wenn die christliche Predigt unermüdlich diesen Weg zum tiefsten festen Grunde weist. Das normale Ziel der Entwicklung in der christlichen Gemeinde ist das Bewusstwerden jenes unlöslichen Zusammenhangs des christlichen Glaubens mit Christus als dem unentbehrlichen, tragfähigen Grund seiner Gewissheit. Und eben, wenn es als solches normale Ziel angesehen und behandelt wird, ist allem äusserlichen Gleichmachen am sichersten vorgebeugt: Klarheit in der Methode bewahrt am zuverlässigsten vor schablonenhaftem Methodismus. Die Bindung an Christus ist so gross und tief, dass sie für jeden nach seiner Eigenart wirklich wird. Aber auf sie verzichten heisst auf Gewissheit des Glaubens verzichten: denn die Gründe, die uns oben hinausführten über die bloss subjektive Erfahrung, die uns die Offenbarung verstehen und schätzen lehrten, sind dadurch nicht widerlegt, dass man sie an dieser Stelle unter dem Titel wiederholt, der Reichtum des Lebens werde geschädigt. Dieser wird nicht geschädigt durch die bewusste

Bindung an Christus; wohl aber die Zuversicht des Glaubens, wo man jenen Zusammenhang lockert.

So erübrigt am Schluss dieses Wahrheitsbeweises nur noch der Hinweis darauf, dass er, wenn er, wie geschehen, ganz in dem Verständnis von Joh. 7, 17 sich zusammenfasst, nun natürlich auch in dem Sinn nicht verstanden werden darf, als führe diese Einsicht in seine methodische Folgerichtigkeit notwendig zum Glauben. Ein seltsames, doch nicht allzuseltenes Missverständnis unter dem Druck des schulmässigen theologischen Betriebs: man behandelt den »praktischen Beweis« für die Wahrheit des christlichen Glaubens wie einen der andern Lerngegenstände (vgl. dagegen z. B. J. T. Beck, Einl. zur Glaubenslehre). Mit Recht, sofern und soweit es sich um die Folgerichtigkeit der Gedankenzusammenhänge handelt; mit Unrecht, wenn ihr Verständnis mit dem persönlichen Besitz der Wahrheit auch nur von Ferne verwechselt wird. Wenn aber dann umgekehrt der lebhafte Hinweis auf den wirklichen Sachverhalt als Mangel an Wissenschaftlichkeit, als Hinübergleiten auf ein anderes Gebiet verdächtigt wird, mit dem beliebten Vorhalt, wo Gründe fehlen, werde die Entscheidung »ins Gewissen« geschoben, so dürfen wir darauf hinweisen, dass die Ansprüche des wirklichen Wissens keineswegs unter diesem schlechten Vorwande beiseitgestellt, sondern zuvor grundsätzlich bestimmt worden sind und sofort weiter erörtert werden.

Beim Rückblick auf diesen Wahrheitserweis unsrer Religion hat grundsätzlich auch eine Frage ihre Antwort gefunden, deren besondere Erwähnung vielleicht im bisherigen vermisst worden ist; die nämlich **nach der Absolutheit unserer Religion.**

Das ganze Problem ist, im heutigen Sinn verstanden, noch nicht alt. Der unter schweren Kämpfen errungene grosse Sieg des Christentums liess es in langen Jahrhunderten nicht brennend werden; nur in stillen Kreisen etwa der »Aufklärung im Mittelalter« wurde es tiefer erfasst, und als dann eben die Renaissance es mit neuer Dringlichkeit stellte, wurde es durch das kraftvolle Erleben der Reformation zurückgedrängt. Dem Deismus und Rationalismus gegenüber erwiesen sich die aus der hergebrachten Apologetik ent-

nommenen Waffen gerade in bezug auf die Absolutheitsfrage als stumpf, allzulang hatte man nur von wahrer und falscher Religion gesprochen: namentlich der nun immer mehr isolierte Wunderbeweis versagte angesichts der Erkenntnis, wie nach dem Glauben ihrer Bekenner jede Religion der Wunder voll ist. In weit vornehmerer und für immer gültiger Weise schien die deutsche idealistische Philosophie den Beweis für die Absolutheit des Christentums zu führen: aus eigener Kraft der Vernunft wurde die Idee der Religion geschöpft, und die christliche als Verwirklichung dieser Idee proklamiert. Warum dieser Traum zerrinnen musste, ist bekannt. Jetzt beweist die religionsgeschichtliche Theologie der christlichen Gemeinde die Unmöglichkeit, überhaupt einen Beweis der Absolutheit ihrer Religion zu leisten, ladet aber zur Anerkennung dieses unvermeidlichen Satzes ein durch die Versicherung, statt den Nachweis der unüberbietbaren den der bis jetzt unüberbotenen Religion führen zu können. Bei diesen Verhandlungen wird offenbar der Gemeinde eine unerfüllbare Zumutung gestellt: auf die Überzeugung der Unüberbietbarkeit kann sie nicht verzichten. Aber ebenso gewiss kann sie verzichten auf einen objektiven Beweis dieser Unüberbietbarkeit. Mit andern Worten, die alte Fragestellung wirkt verhängnisvoll nach: bei der religionsgeschichtlichen Richtung, wenn sie jenen Verzicht fordert, und bei der Gemeinde, wenn sie ihn ablehnt. Auf einen Beweis im alten Sinn kann sie nicht nur, sondern soll sie verzichten, und sie will es, wenn sie ihren Glauben recht versteht. Das ergibt sich notwendig aus dem bisher dargelegten Wahrheitsbeweis, und deswegen wurde behauptet, die allein sachgemässe Antwort auf die Frage nach einem Beweis für die Absolutheit unserer Religion sei in dem bisherigen schon enthalten. Ein auch den Gleichgültigen zwingender objektiver Beweis für die Wahrheit des Christentums ist überhaupt weder möglich noch wünschenswert; in dem allein möglichen und sachgemässen für seine Wahrheit überhaupt aber ist auch der mögliche und sachgemässe für die Absolutheit eingeschlossen. Wer auf dem bezeichneten Weg seines Glaubens gewiss wird, wird eben darin gewiss, dass der Gott, der sich ihm in Christus offenbart, nie sich selbst verleugnen wird, dass der Vater, der sein innerstes Wesen, seine heilige Liebe seinen Kindern zu erkennen gibt, indem

er es ihnen zu erfahren gibt im Vertrauen, zwar in einer uns jetzt noch völlig undurchsichtigen Weise sich in unendlichen Entwicklungen tiefer, näher erschliessen wird, aber eben dieses sein Wesen, dessen Innerstes ihnen jetzt schon durch seine Offenbarung aufgeschlossen ist (s. Eschatologie). In keiner andern Religion ist wie in der unsrigen Haben und Hoffen so ganz eins, und beides in sich unendlich, eben weil sie auf der Selbstoffenbarung dieses persönlichen Gottes ruht. Die kühnsten Entwicklungsträume überbietet sie von diesem festen Standort aus. Aber wie dieser feste Standort allein zu gewinnen sei, davon war in dem ganzen nun abgeschlossenen Wahrheitsbeweis die Rede.

Die christliche Glaubenslehre.

Mit den beiden Untersuchungen über Wesen und Wahrheit unsrer Religion ist die eigentliche Aufgabe der christlichen Apologetik erledigt. Was jetzt noch erübrigt, sind Folgerungen aus ihr für den Begriff und die Methode der Dogmatik. Darüber konnte am Anfang (S. 7 ff.) nur sehr im allgemeinen geredet werden; jede genauere Bestimmung ist abhängig von den Sätzen über Wesen und Wahrheit des Christentums. Nun erst, auf Grund von diesen, lässt sich sagen, welcher Art die Wissenschaft des christlichen Glaubens ist, dessen zusammenhängende Darstellung die Glaubenslehre sein will, und wie sie folgerichtig dargestellt werden kann. Wenn wir von allen Nebenfragen absehen, handelt es sich also einmal, beim Begriff der Dogmatik, um das Wesen der christlichen Glaubenserkenntnis überhaupt und der theologischen, hier der dogmatischen insbesondere, und um eine zusammenfassende Bestimmung ihres Verhältnisses zu der Erkenntnis sonst: beides in Kürze, weil die Anwendung der Grundsätze in der Dogmatik selbst erst volle Deutlichkeit bringen kann. Sodann, bei der Methode der Dogmatik, handelt es sich wesentlich um die heilige Schrift als das oberste Erkenntnisprinzip, womit ihr Verhältnis zur kirchlichen Lehre notwendig zusammenhängt. Die Frage nach der Einteilung bildet dann den Übergang zur Ausführung der Dogmatik. Jene beiden Hauptaufgaben finden ihre Lösung, indem die Folgerungen aus dem Wahrheitsbeweis, d. h. aus dem entwickelten Gedanken der Offenbarung als Grund und Norm der christlichen Glaubenswahrheit gezogen werden.

Das Wesen der christlichen Glaubenserkenntnis.

Der Grundgedanke.

Die **christliche Glaubenserkenntnis** ist ganz und gar Erkenntnis der Offenbarung, in ihr hat sie ihre Quelle und Norm wie ihren Grund. Ihr Inhalt ist aus der Offenbarung genommen, und die Offenbarung ist ihr Massstab; desgleichen ist sie gewisse zuverlässige Erkenntnis, weil sie auf der Offenbarung ruht. Die christliche Gemeinde ist nicht so armselig, dass sie nicht aller Erkenntnis Teilnahme entgegenbrächte; wir werden noch betonen dürfen, wie unvergleichlich offen sie dafür ist und wie königlich frei sie sich dazu stellt. Diese Offenheit und Freiheit bewährt sie auch gegenüber allem, was als religiöse Erkenntnis sich ihr darbietet. Aber gültig ist für sie selbst, was aus der Offenbarung stammt und an ihr gemessen ist: eben die bestimmte Wahrheit, die wir vorläufig uns vergegenwärtigten, als vom Wesen des Christentums die Rede war, und welche nun die ganze Dogmatik auszuführen hat. Und diese Wahrheit ist der christlichen Gemeinde gewiss, weil sie aus der Offenbarung stammt, die Offenbarung ist ihr Grund wie ihre Quelle und Richtschnur. Wieder nicht, weil Christen, was sonst Wahrheit begründet, gering achten würden: selbst zur Bekräftigung der Heilswahrheit nützen sie eifrig und dankbar, was immer im wechselnden Lauf der Geschichte ihrem aufgeschlossenen Sinn als neue Fragestellung und als neu beleuchtete Antwort sich darbietet. Aber sie wachen eifersüchtig um der Wahrheit selbst willen darüber, dass nicht, was als Beleuchtung und Erläuterung, und dadurch selbstverständlich als Fortschritt der Wahrheitserkenntnis wertvoll sein mag, mit dem tragfähigen Grunde verwechselt werde und seine Unerschütterlichkeit gefährde. Beides, dass die Offenbarung Quelle und Norm, wie dass sie Grund der christlichen Heilswahrheit ist, gilt allenthalben und immer: es muss zwar nicht in bezug auf alle einzelnen Stücke stets gleich stark hervortreten, das wäre kleinlich, und Sicherheit ist das Gegenteil auch der Kleinlichkeit: aber der Grund-

satz gilt ausnahmslos in bezug auf alles und unter allen Umständen. Wo er nicht hinreicht, da muss offen gesagt werden, dass die Grenze christlicher Glaubensüberzeugung erreicht ist, und die Dogmatik würde an Zutrauen nur gewinnen, wenn sie solche Punkte rückhaltlos bezeichnete und auf jeden Schein der Herrschsucht verzichtete. In der Tat, diese Gebundenheit der Glaubenserkenntnis an die Offenbarung ist eine starke Beschränkung und Bindung; aber eben diese ist Freiheit und Sicherheit. Denn sie ist in der Sache selbst begründet. Erinnern wir uns nur an den Gegenstand aller religiösen, zumal christlichen Erkenntnis: Gott in seinem Wirken auf uns. Von diesem unvergleichlichen Gegenstand erstrebt sie eine unvergleichliche Gewissheit; denn das innerste Leben hängt daran. Keine Kühnheit unsrer Gedanken, kein Aufschwung unsres Willens erreicht das Ziel sicher, unwiderleglich. Gottes herablassende Selbstkundgebung, seine gnädige Offenbarung schenkt das Unerschwingliche. Christliche Glaubenserkenntnis ist Verständnis der Offenbarung.

Aber eben darum ist sie Glaubenserkenntnis. Wir heben damit nur für unsern Zusammenhang wieder hervor, was sich uns aufdrängte, als der Gedanke der Offenbarung zu bestimmen war (S. 107 ff.), und was zuletzt aus dem Wesen unsrer Religion notwendig sich ergibt. Nur dem Vertrauen erschliesst sich die Offenbarung unsres Gottes, der als die heilige Liebe persönliche Gemeinschaft mit uns will; solche Gemeinschaft ist nur im Vertrauen wirklich, und nur im persönlichen Vertrauen ist die Erkenntnis persönlicher Liebe wirklich. Die Gegner des christlichen Glaubens stellen es gerne als eine Verlegenheitsauskunft dar, wenn so die Glaubenserkenntnis an persönliche Bedingungen geknüpft wird. Sie sollten vielmehr zugeben, dass es anders gar nicht sein kann, wenn wirklich von Erkenntnis Gottes, dieses Gottes, den die Christen aus seiner Offenbarung zu kennen überzeugt sind, die Rede ist. Und zwar gilt auch das in bezug auf die Offenbarung sowohl inwiefern sie Quelle und Norm, als inwiefern sie Grund der Glaubenserkenntnis ist: was an ihr nicht im Vertrauen angeeignet und also zur persönlich bedingten Erkenntnis werden kann, gehört nicht zur christlichen Glaubenserkenntnis ihrem Umfang nach und nimmt nicht an ihrer Gewissheit teil. Dieser Grundsatz mag manche

schwere Entscheidung in der Ausführung der Glaubenslehre nach sich ziehen, aber als Grundsatz ist er unanfechtbar.

Dieser persönliche Charakter der christlichen Erkenntnis als Glaubenserkenntnis macht auch die Tatsache verständlich, dass im Neuen Testament Glaube und Erkennen aufs engste verknüpft sind, oft miteinander verwechselt scheinen und in umgekehrter Reihenfolge auftreten (z. B. Joh. 6, 69; 17, 8). Dass dies namentlich bei Johannes der Fall ist, erklärt sich in formeller Hinsicht aus der Einwirkung des griechischen Begriffs der Erkenntnis; in diesem ist Erkenntnis mehr als bei uns Sache der ganzen Person, auch des wollenden und fühlenden Geistes. Aber während eben hieraus bei den Griechen die bekannte Überschätzung des Wissens sich ergab, als ob das Wissen des Guten gut machte, so ist umgekehrt im Christentum die Erkenntnis Gottes so ganz eins mit der persönlichen Hingabe an Gottes Offenbarung im Vertrauen, dass Joh. 7, 17, das uns wiederholt beschäftigte, eine kurze Zusammenfassung der christlichen Apologetik in einem unvergesslichen Spruch heissen darf. Und das ist in sachlicher Hinsicht Vollendung des alttestamentlichen Gedankens: die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang.

Richtig verstanden hat also Schleiermacher mit gutem Grund das Anselmsche »ich glaube, damit ich erkenne« zum Wahlspruch seiner Glaubenslehre gemacht; wenn nämlich anders beide Begriffe evangelisch verstanden werden: das Glauben vom persönlichen Vertrauen auf den sich offenbarenden Gott, nicht von der Unterwerfung unter die rechtlich verfasste Kirche als Wahrheitsgarantin, und das Erkennen nicht von einem über das Glauben sich erhebenden Schauen, sondern von dem im Vertrauen selbst liegenden Verstehen.

Doch ehe wir diese wichtige Seite im Begriff evangelischer Glaubenserkenntnis uns noch ausdrücklicher zum Bewusstsein bringen, ist es nötig hervorzuheben, dass solche Glaubenserkenntnis streng als Glaubenserkenntnis der Offenbarung verstanden bleibe, also unser zweiter Satz in seiner unlöslichen Einheit mit unserem ersten begriffen werde, wovon wir ausgegangen waren. Christliche Glaubenssätze sind nicht, wie Schleiermacher sagt, Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände, in der Rede dargestellt, sondern der durch die Offenbarung hervorgerufenen Gemütszustände,

genauer der in vertrauensvoller Hingabe verstandenen Offenbarung, der Wirklichkeit (Gottes und seines Reiches), welche die Offenbarung erschliesst. Ohne diese Näherbestimmung fehlt die Bürgschaft, dass die christliche Glaubenserkenntnis die Bestimmtheit und Gewissheit habe, die sie allein wertvoll macht. Damit ist aber hier nur eine Folgerung gezogen aus dem früheren Urteil über den Schleiermacherschen Religions- und Offenbarungsbegriff. (Vgl. S. 120.)

Diese bisher in ihrer innersten Eigenart bestimmte Glaubenserkenntnis hat nun aber **verschiedene Formen und Stufen.** Es gelten dafür die allgemeinen Gesetze der Äusserung des geistigen Lebens. Feinsinnig unterscheidet Schleiermacher die Glaubenssätze der dichterischen, der rednerischen, der darstellend belehrenden Art. Sie alle, nicht, wie man oft meint, nur die ersteren, dienen dem unmittelbaren Drang, den Glauben zu Gottes Lob zu bekennen, wie der Selbsterbauung und der Förderung anderer. Es ist eine ganze Welt christlichen Erlebens in diesen schlichten Sätzen zusammengedrängt. Wir gedenken der Tiefen des kirchlichen Liedes, der Macht beredten Zeugnisses, überführender Gedankenarbeit, und fragen uns, welche Gestaltungen auf jedem dieser Gebiete die Zukunft noch reifen mag, sind sie doch alle für uns neuer Aufgaben, ungelöster Sorgen voll. Hier haben wir es mit den Glaubenssätzen der darstellend belehrenden Art zu tun. Wie verschieden ist das Mass von Bestimmtheit, das in ihnen erstrebt wird, je nach den besondern Bedürfnissen der Personen, die sie aussprechen, der Kreise, für welche sie ausgesprochen werden: im Haus, in der Schule auf allen ihren Stufen, im öffentlichen Verkehr, in der kirchlichen Gemeinschaft: und wie mannigfaltig die Form selbst auf den gleichen Stufen! Die theologische, in unsrem Zusammenhang speziell die dogmatische Darstellung der christlichen Glaubenswahrheit aber ist die, in welcher das grösstmögliche Mass von begrifflicher Bestimmtheit und von strengem Zusammenhang aller einzelnen Aussagen erstrebt wird. Was überhaupt die Eigentümlichkeit der darstellend belehrenden Art ist, wird hier mit vollem Bewusstsein methodisch ausgeübt. Dabei ist es nützlich, schon jetzt vorzubehalten, dass diese in der Dogmatik erstrebte begriffliche Bestimmtheit gewisse im Gegenstand liegende Grenzen nicht überschreiten kann, damit nicht später

bei der Ausführung daraus ein Vorwurf werde. Namentlich lässt sich aus der dogmatischen Sprache nicht jedes bildliche oder symbolische Element entfernen, mit andern Worten nicht das Recht der Phantasie verkürzen. Die darauf gerichteten Versuche pflegen sich selbst zu verhehlen, dass ihre angeblich von jeder Spur sinnlicher Anschauung geläuterten reinen Begriffe nicht nur undeutlich zu werden pflegen, sondern selbst noch, nur versteckt, solchen Rest »unwissenschaftlicher« Betrachtung in sich tragen: z. B. die Bezeichnung Gottes als des Ansich-, Aussich- und Fürsichselbstseins, die ganz von der räumlichen Anschauung abhängig ist. Jene Forderung macht sich nicht deutlich, wie menschliche Sprache, auch in der Logik, das Nichtsinnliche nur mit Worten bezeichnen kann, deren Wurzeln sämtlich ihre Heimat in der sinnlichen Anschauung haben, und wie es eine staunenswerte Grundtatsache unsres Geisteslebens bleibt, dass wir die nichtsinnliche Bedeutung zu »apperzipieren« vermögen; vollends wie unerschöpflich tief die Bedeutung der Phantasie auf den andern Gebieten des höhern Geisteslebens ist, ganz besonders im persönlichen Verkehr der menschlichen Gemeinschaft, diesem in vieler Hinsicht höchsten Sinnbild der Gemeinschaft zwischen Gott und uns. So bleibt also vielmehr das die grosse Aufgabe der Dogmatik, den bildlichen Charakter gerade auch der wichtigsten Grundbegriffe unsrer Religion, wie Vater, Reich Gottes, sich möglichst klar zum Bewusstsein zu bringen und dann so genau als möglich zu bezeichnen, was der Glaube damit meint, was für eine übersinnliche Wirklichkeit er auf Grund der göttlichen Offenbarung erfasst und in solchen Worten ausdrücken will. (Vgl. S. 30 f.)

Von besonderer Wichtigkeit aber in bezug auf das Wesen der theologischen, speziell dogmatischen Glaubenserkenntnis ist die Einsicht, dass sie *ihrem innersten Wesen nach nicht anders gestellt ist*, als die christliche Glaubenserkenntnis überhaupt, nämlich dass sie auch Glaubenserkenntnis der Offenbarung ist. Und zwar liegt der Nachdruck jetzt auf *Glaubens*verständnis. Denn, dass sie an die Offenbarung gebunden ist, folgt schon aus allem bisherigen; dass sie nicht einen andern Erkenntnisgrund und um seinetwillen eine höhere, für die »niedere« Glaubenserkenntnis nicht zugängliche Wahrheit von Gott und gött-

lichen Dingen erreichen kann. Aber die Folgerung wird nicht immer aus dieser Anerkennung der Offenbarung gezogen, dass eben deswegen auch die höchste, begrifflich vollkommenste, im Zusammenhang lückenloseste christliche Glaubenserkenntnis nicht Erhebung in ein über dem Glauben stehendes, nach andern Grundbedingungen verlaufendes Wissen ist, sondern eine Glaubenserkenntnis bleibt. Und zwar wendet sich dieser Satz nicht nur gegen Hegels bekannte Unterscheidung von Vorstellung und Begriff, sondern auch gegen jede in der Kirche selbst erhobene grundsätzliche Überordnung der Erkenntnis über den Glauben, sei es in der Form der alten Alexandriner, sei es eines Anselm, dem die theologische Erkenntnis eine Mittelstufe zwischen Glauben und Schauen ist, sei es in der bei manchen Dogmatikern auch der evangelischen Kirche oft wiederkehrenden Neigung, dass die Dogmatik die Gegenstände des Glaubens wesentlich tiefer erfasst als das einfache Verständnis des gewöhnlichen Christen. Und es ist lehrreich, dass diese Meinung unabhängig von sonst grossen Unterschieden der theologischen Schule auftritt (vgl. z. B. Dorner und Frank). Dadurch wird nicht nur die Einheit der christlichen Gemeinde gefährdet, indem die nur Glaubenden von den Wissenden, die Pistiker von den Gnostikern bevormundet werden, so dass jedenfalls die evangelische Kirche gegen diese Unterscheidung misstrauisch sein sollte, sondern sie alteriert grundsätzlich die Anerkennung der Offenbarung als des einzigen Grundes und der einzigen Norm der christlichen Wahrheit, wie sehr man auch behauptet sie anzuerkennen, und in letzter Instanz das Wesen unsrer Religion. Warum? ist schon oben gezeigt: unser Gott der heiligen Liebe will persönliche Gemeinschaft, diese wird im Vertrauen wirklich, nur der persönlich Vertrauende versteht die sich zu persönlicher Gemeinschaft hingebende Person; eine Erkenntnis, die andere wesentliche Gründe als dieses Vertrauen hätte, wäre eben nicht persönliche Erkenntnis dieses Gottes. In dem Streit über die »Theologie der Unwiedergeborenen« hatten also die Pietisten Recht, wenn sie das persönliche Heilsvertrauen als die unersetzliche Grundlage wahrer Gotteserkenntnis betonten. Ohne jenen Glauben ist auch der wissenschaftlich Tüchtigste zur Darstellung der Glaubenswahrheit nur soweit geeignet, als das hypothetische Sichhineinversetzen in eine

fremde Glaubenswelt mittelst der Phantasie jenen Mangel ersetzen kann. Wo auch dieses fehlt, kommen die seltsamen Karikaturen zustande, in denen kein Christ seinen Glauben wiederfindet; aber selbst die feinfühligste Nachempfindung hat ihre Grenzen. Umgekehrt verkannten die Pietisten den wirklich vorhandenen und in seiner Art grossen Unterschied zwischen der unmittelbaren Glaubenserkenntnis und der oben bezeichneten theologischen, auf Genauigkeit und Zusammenhang der Begriffe gerichteten Erkenntnis, welche selbstverständlich die hierzu notwendige Begabung und Schulung nicht entbehren kann.

Und von hier aus angesehen wird auch ein sonst leicht anstössiger Satz verständlich sein: die grössere begriffliche Genauigkeit der wissenschaftlichen Glaubenserkenntnis macht sie zwar in dieser bestimmten Beziehung der allgemeinen überlegen, aber in anderer Hinsicht, nämlich was den Grad der Gewissheit betrifft, steht jene unter dieser. Die Glaubenserkenntnis ist als Erkenntnis des Glaubens in dem früher bestimmten Sinn in sich gewisse Erkenntnis, absolute, wenn man hier den Ausdruck brauchen will, aber eben nur als solche Erkenntnis des Glaubens und in diesem Sinn; sofern sie Wissenschaft ist, nimmt sie gerade an der Bedingtheit, Relativität alles Wissens Anteil. Und das ist gut so; dem Glaubenden, der nicht wissenschaftlich gebildet ist, wie dem wissenschaftlich gebildeten Gläubigen wird dadurch seine persönliche Unabhängigkeit garantiert. Diesen Sachverhalt soll sich jeder Dogmatiker gegenwärtig halten: die Zuversicht zur ewigen Gültigkeit der von ihm vertretenen Glaubenserkenntnis ist in ihm eins mit bescheidener Wertschätzung seiner wissenschaftlichen Glaubenserkenntnis; denn seine Dogmatik gehört in der nächsten Generation der Dogmengeschichte an (vgl. S. 19).

Betont man so, wie eben geschehen, den Glaubenscharakter aller theologischen Erkenntnis, so erheben natürlich die Gegner des Christentums gerne den Vorwurf, das sei eine Erkenntnis, die den Namen nicht verdiene. Dieser Vorwurf hat wenig zu bedeuten, wenn sich zeigen lässt, nicht nur dass er von einem dem christlichen entgegengesetzten Begriff von Erkenntnis ausgeht, sondern von einem an sich selbst unbeweisbaren, ja widerspruchsvollen. Dieser Nachweis ist in der Apologetik versucht worden. Auffallender

ist es, dass oft Freunde der christlichen Wahrheit den obigen Satz vom Glaubenscharakter aller christlichen Erkenntnis beanstanden. Nicht selten in der Form, er unterschätze die Kraft und den Wert christlicher Erkenntnis, er sei eine Flucht vor dem Denken und bedeute Schlaffheit des Glaubens selbst. Nicht umsonst sei im Neuen Testament die Erkenntnis gepriesen, empfohlen, erbeten. Zweifellos, aber doch wohl eben die Erkenntnis, die dem Wesen des Glaubens entspricht, und das wird, auf den Grundgedanken gesehen, die oben bezeichnete sein. Eine auf andre Fundamente sich erbauende, jene »dem Schauen sich annähernde« hat nicht nur tatsächlich wenig ausgerichtet, vielmehr, bei fortschreitender Einsicht in die Natur des Wissens und des Glaubens (vgl. S. 90 ff.) den Zweifel mehr gefördert als überwunden: wir haben uns auch überzeugt, warum es nicht anders sein kann, nämlich weil eben nur die dem Wesen des Glaubens gemässe Erkenntnis unanfechtbar ist. Diese ist aber nun auch in sich selbst keineswegs, wie ihr durch Missverständnis manchmal vorgeworfen wird, eng umgrenzt und unfruchtbar, sozusagen auf eine armselige »Minimaltheologie«, auf ein paar entwicklungsunfähige, nur zu überliefernde Sätze beschränkt. Sie ist im Gegenteil so triebkräftig wie der Glaube selbst und so unerschöpflich wie ihr Gegenstand, der lebendige Gott. Als Apologetik wie als Dogmatik. In jeder Zeit gewinnt sie neue apologetische Aufgaben, indem sie ihr Wesen als Glaubenserkenntnis mit jeder Zeitbildung auseinanderzusetzen hat; und ebenso unendlich ist ihre dogmatische Aufgabe, den Inhalt der Offenbarung immer deutlicher nach allen Seiten zu erkennen. Berechtigt und nützlich ist jener Vorwurf also nicht wegen unsres Begriffs von Glaubenserkenntnis, wohl aber als eindringliches »Plus ultra« für seine Durchführung. In diesem Sinn ist jede Klage über Denkträgheit der christlichen Gemeinde der Beherzigung wert, denn in der Tat ist jede Unterschätzung der Glaubenserkenntnis ein Mangel an Glauben. Und dies gilt natürlich nicht bloss von der Dogmatik selbst, sondern auch von der Apologetik, sowohl der grundsätzlichen, die hinter uns liegt, als ihrer in der ganzen Dogmatik immer wieder sich aufdrängenden Anwendung, die, vollständig und mit Bewusstsein durchgeführt, eine ganze christliche Natur- und Geschichtsphilosophie ergäbe.

Nachdem nun auf Grund von Wesen und Wahrheit unsrer Religion das Wesen der Glaubenserkenntnis bestimmt worden, ist es nötig und möglich, die früher gegebenen Ausführungen über das Verhältnis von

Glauben und Wissen

in einigen Sätzen zusammenzufassen. Wir sind nun einerseits hinausgeführt über eine Reihe von Bestimmungen dieses Verhältnisses, die teils in der Geschichte wichtig geworden, teils noch unter uns in Geltung sind. Andrerseits lässt sich nach diesen Negativen die für richtig gehaltene Stellung kurz bezeichnen.

Die **abzulehnenden** Meinungen lassen sich etwa so unterscheiden. Die einen versuchen eine Wertbestimmung von Glauben und Wissen, die sich leicht als unmöglich dartun lässt, weil sie ein wirkliches Verhältnis beider gar nicht ernstlich ins Auge fassen. Die andern suchen Glauben und Wissen dadurch zu versöhnen, dass sie eine Gebietsteilung für beide vorschlagen. Die dritten verzichten darauf, aber sehen die Lösung in dem Losungswort von der doppelten Betrachtung desselben Gebiets, einmal durch den Glauben, das andre Mal durch das Wissen.

Fast nur der Vollständigkeit wegen erinnern wir uns an die erste Gruppe. Es heisst auf eine Lösung verzichten, wenn man dem Glauben alles Recht abspricht und dem Wissen zuerkennt oder umgekehrt. In geistreichen oder geistlosen Paradoxen lässt sich etwas derartiges behaupten, das »credo quia absurdum« bei Tertullian oder Häckels Manifeste gegen den Köhlerglauben. Im Leben steht niemand konsequent zu solchen Sätzen, und in sich selbst sind sie widerspruchsvoll. Denn Leugnung alles Rechtes des Glaubens ist (vgl. S. 96 ff.) eine Glaubensentscheidung für ein nicht beweisbares Ideal des Wissens; und umgekehrt, die Missachtung des Wissens im Namen des Glaubens setzt irgendwelches Wissen schon voraus, dessen Unwert doch wohl mit Gründen des Wissens dargetan werden müsste. Aber auch der Satz von der doppelten Wahrheit, dass etwas in der Theologie wahr, in der Philosophie falsch sein könne, lässt sich nicht auf die Dauer im Ernste verfechten. Er hat Wert

als Zeugnis, wie tief die innere Not empfunden werden kann, die keinen Ausweg aus dem das Lebensmark angreifenden Kampf des Wissens und Glaubens findet, so im Ausgang der Scholastik: oder auch wie frivol Menschen mit der Wahrheitsfrage umgehen können; oder aber als ein kühner Ausdruck der Glaubenszuversicht und als Ahnung von der Eigenart des Glaubens im Unterschied vom Wissen, so wie Luther in seinen berühmten Thesen über diesen Satz gesagt, dass die Glaubensobjekte ausserhalb, innerhalb, diesseits, jenseits der Vernunft liegen. In der Gegenwart ist das Schlagwort eine Zeitlang beliebte Waffe im Kampf der Parteien gewesen, namentlich gegen die Ritschlsche Theologie (vgl. Werturteile S. 40 ff.), beginnt aber in dem Mass zu verschwinden, als sich die theologischen Gegner persönliche Wahrhaftigkeit zutrauen, mit der es ja, im Ernste genommen, für uns Heutige schlechthin unvereinbar ist.

Eher verständlich ist es, wenn manche auf jenen zweiten Lösungsversuch hoffen, der in der Teilung der Gebiete zwischen Glauben und Wissen das Heil sieht. Etwa so: das Einzelgeschehen in der Welt sei der Bereich des Wissens, die Welt als Ganzes der des Glaubens. Allein damit ist weder der Glaube noch das Wissen befriedigt. Der Glaube nicht, weil er unmöglich auf Urteile über einzelne Vorgänge in der Welt verzichten kann: werden doch in ihnen seine Versuchungskämpfe ausgefochten und seine Gebetserhörungen erlebt. Auf die Welt im einzelnen verzichten, heisst für ihn überhaupt verzichten; ein Generalurteil über die Welt, das sich vom einzelnen in ihr fernehalten muss, ist nicht die Weltüberwindung, deren er gewiss ist. Aber auch die Welt im ganzen ist ihm nicht genug, wenn es nur eben die Welt ist. Er weiss von einer Wirklichkeit, die nicht Welt ist, sondern höher als alle Welt, von dem lebendigen Gott; das ist in jenem Ausdruck zum mindesten nicht unzweideutig anerkannt. Aber nicht nur der Glaube findet seinen Anspruch verkürzt, das Wissen muss ebenso jene Gebietsteilung ablehnen; wenigstens aus dem eben angeführten Grund, dass der Glaube gar nicht imstande ist, rückhaltlos auf das einzelne in der Welt zu verzichten, das Wissen aber eine von dorther ihm auferlegte Schranke nicht anerkennen darf.

Daher geht dieser ganze Lösungsversuch oft unvermerkt in den dritten, beliebtesten über: nicht Trennung der Gebiete, sondern doppelte Betrachtung derselben Gebiete. Der Gegenstand ist derselbe, die ganze Wirklichkeit, aber er tritt unter entgegengesetzte Gesichtspunkte: unter den der kausalen Erklärung für das Wissen, unter den des teleologischen Verständnisses für den Glauben; ebendasselbe, wofür dort die wirkenden Ursachen nachgewiesen werden, erscheint hier als Mittel für den göttlichen Heilszweck. Man kann dabei wieder zweifeln, ob die über diese Welt hinausgreifende Wirklichkeit des Glaubens, Gott und sein Reich, rückhaltlos anerkannt sei, ob nicht nur die Welt, die vernünftigerweise allein der kausalen Erklärung zugänglich ist, in das Licht der Zweckbetrachtung gerückt werde. Aber das Hauptbedenken wird eben darauf sich richten, ob denn mit dieser Betrachtung ausgedrückt ist, was der Glaube zu erleben meint, erreicht ist, was er sucht. Beispiele aus der Vorsehungslehre machen sehr deutlich, um was es sich handelt. Ist die Bitte »Führe mich nicht in Versuchung!« oder »Erlöse mich von dem Übel!« und ebenso ihre Erhörung in irgend einem einzelnen Fall des Christenlebens von der kausalen Erklärung umschlossen, das betreffende Gebet selbst und ebenso seine Erhörung notwendig im Gesamtlauf der Dinge begründet, was ist dann die teleologische Betrachtung anders als ein schöner Schein, der über die harte Wirklichkeit ausgegossen wird? Mit andern Worten, jenes Schlagwort von der doppelten Betrachtung wird meist nicht genau erklärt. Es wird sehr häufig so verstanden, wie in dem eben genannten Beispiel angenommen ist. In diesem Fall gewährt es den Vorteil, die Schrankenlosigkeit der kausalen Betrachtung aufs stärkste zu betonen und doch scheinbar dem Glauben sein Recht zu lassen. Aber in Wirklichkeit gewinnt dabei das Wissen alles und verliert der Glaube alles. Denn es wird streng genommen nicht eine gleichberechtigte doppelte Betrachtung behauptet, sondern unter diesem Titel das Wissen dem Glauben übergeordnet. Die eine Betrachtung ist die objektive, die andere die nur subjektive, d. h. aber, sie ist ein schöner Schein, und der Glaube, dessen Lebensinteresse die Wahrheit im schlichtesten Wortsinn ist (vgl. S. 64 ff.), kommt ins Schwanken; nicht nur die wechselnde Phantasieform seiner Vorstellungen,

sein innerster Kern tritt unter das »gleichsam, gleichsam«, an dem er sterben muss, und die Theologie wird zu höherer Phraseologie. Aber gewiss, dieses verhängnisvolle Verständnis der doppelten Betrachtung ist nicht notwendig. Nur sollte, wenn es abgelehnt wird, die Ablehnung unmissverständlich sein und gerechtfertigt werden: Damit sind wir auf den Versuch geführt, das Verhältnis von Glauben und Wissen auch **positiv** auf Grund der hinter uns liegenden Apologetik zu bestimmen.

Der Glaube ist auf Grund von Entscheidungen des wollenden und fühlenden Geistes im Zusammenwirken mit der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes einer Wirklichkeit gewiss, die dem theoretischen Erkennen, dem zwingenden Wissen unzugänglich ist. Und der Glaube setzt die dem zwingenden Wissen wirklich zugängliche Welt der Erfahrung teleologisch in Beziehung zu jener ihm allein gewissen Wirklichkeit Gottes, ordnet jene als Mittel dieser als dem Zweck unter. Auch diese letztere Tätigkeit des Glaubens ist nicht eine subjektive Betrachtung, sondern eine der Wirklichkeit der Sache entsprechende, weil das Wissen sie nicht einem Machtspruch des Glaubens zugestehen, sondern seiner eigenen Natur nach offen lassen muss. Diese Stellung des Glaubens in beiderlei Hinsicht, in bezug auf Gott wie auf die Welt, wird vollends deutlich, wenn wir denselben Inhalt vom Standpunkt des Wissens aus bezeichnen. Das Wissen ist innerhalb der ihm durch sein eigenes Wesen gezogenen Grenzen allen Ansprüchen des Glaubens entzogen, die so lange nicht verstummen, als umgekehrt das Wissen den Glauben gefährdet. Nun aber ist, wie in der Geschichte wirkliches Wissen erst möglich wurde durch die Erschütterung des Polytheismus (»durch den Sieg Jahves über Baal« Ranke, aber auch in anderer Weise bei den Griechen), so aus inneren Gründen der lebendige Gottesglaube der beste Halt und treueste Freund der Wissenschaft, der Christ am freudigsten bewegt von jedem ihrer Fortschritte; Gottesglaube und Weltwissen sind korrelate Grössen. Weil jedoch dieses Wissen nicht absolutes Wissen ist, empfindet es die oben bestimmte Unterordnung unter den Glauben (nicht irgendwelche Unterordnung) nicht als willkürliche Beschränkung, sondern als die seinem Wesen entsprechende Stellung. Damit ist nicht gesagt, dass die christliche Gemeinde dieses Verhältnis von

Glauben und Wissen nicht als ein Problem empfinde; im Gegenteil, für sie im ganzen wie für jeden einzelnen Christen wird es auf jeder Entwicklungsstufe immer neuer Anlass zu einem grossen und schweren Kampf des Glaubens. Davon zu reden werden die einzelnen Glaubenssätze, besonders über Gott, Vorsehung, Christus, noch reichlichen Anlass geben. Die Formel muss sich in der Einzelanwendung bewähren. Aber ihre grundsätzliche Richtigkeit wie insbesondere auch die Erkenntnis, warum diese Spannung unter irdischen Bedingungen um des Glaubens selbst willen notwendig ist und wiefern der Glaube unter anderen Bedingungen eine Lösung in Aussicht stellen kann, ergibt sich doch schon aus allem über das Wesen und die Wahrheit unsrer Religion Gesagten, wovon diese Sätze nur eine Zusammenfassung für den vorliegenden Zweck sein wollen.

Unter dem nachdrücklichen Vorbehalt, dass jedes Gleichnis unvollkommen ist, lässt sich daher die eine besonders umstrittene Seite unsrer Betrachtung, wie denn Glaube und Wissen ohne Widerstreit auf dieselben Erfahrungen unsres Lebens sich beziehen können, etwa in dem Bild des uralten Streits grosser Nachbarvölker um Grenzlande veranschaulichen. Der Vernichtungskampf entspräche jener erstgenannten Stellung von Glauben und Wissen, dass sie sich das Existenzrecht gegenseitig absprechen, er ist unvernünftig und im Grund unmöglich zwischen solchen Gegnern; aber auch doppelte Wahrheit wäre seltsame Lösung. Nun könnte man an Gebietstrennung denken, aber was hiesse es, im ganzen habe die eine, im einzelnen die andere Nation zu gebieten? Und nicht minder seltsam wäre es zu behaupten, dass beide herrschen können, wenn sie nur das strittige Gebiet verschieden betrachten wollten. Denn um die blosse Betrachtung ist es beiden nicht zu tun: macht aber die eine mit ihrer Betrachtung Ernst, so ist es um die andere geschehen. Dagegen, wenn erst die Souveränität des einen Reiches in dem betreffenden Lande festgestellt ist, so kann das andere, dieser sich unterwerfend, eine Fülle der ihm nach seiner Eigenart zukommenden Tätigkeiten in voller Freiheit ausüben, freier, als solange falsche und unerfüllbare Ansprüche die Kraft lähmten. Aber an stets neuen Auseinandersetzungen wird es nicht fehlen, und im ehrlichen Kampf pulsiert das Leben.

Eine solche Auseinandersetzung von Glauben und Wissen, wie sie im vorangehenden und zuvor im Wahrheitsbeweis selbst gegeben wurde, erweckt leicht den Anschein, als wollte dadurch jedem höheren Fluge der Erkenntnis gewehrt werden. So mag das ausdrückliche Zeugnis den Schluss bilden, dass dies ein vollkommenes Missverständnis wäre. Um sofort das höchste zu nennen: erkenntnistheoretischen, geschichtsphilosophischen und naturphilosophischen Aufgaben wird das christliche Nachdenken mit neuem Eifer sich zuwenden müssen; doch überschreitet das unsre Aufgabe. Aber der Grundgedanke unsrer beschränkteren Aufgabe, die Erkenntnis der praktischen Bedingtheit aller letzten Überzeugungen, würde durch die Arbeit an jenen umfassenderen Fragen selbst nur desto tiefer in seiner Wahrheit erkannt werden.

Auf dem Übergang der Apologetik zur Dogmatik hat uns zuerst ihr Begriff, d. h. aber in der Hauptsache das Wesen der Glaubenserkenntnis beschäftigt, und daran schlossen sich einige allgemeine Formeln über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Nun folgt das Unentbehrlichste über die Methode der Dogmatik. Ihre wichtigste Aufgabe ist

Die Norm der christlichen Glaubenslehre.

Sofort alles unter diesen Gesichtspunkt zu stellen, ist natürlich ein abgekürztes Verfahren. Es soll damit nur die Hauptsache hervorgehoben werden, ohne die vielen methodischen Einzelfragen, die sich für eine ausführlichere Darstellung hier erheben, irgend als geringfügig zu bezeichnen. Auf jenen Punkt aber weist alles bisherige als auf die Hauptsache hin. Ist die Offenbarung Gottes in Christus Grund und Norm aller christlichen Glaubenserkenntnis und mithin aller richtig gefassten Glaubenslehre, so sind wir unmittelbar vor die Lehre von der heiligen Schrift gestellt. Denn sie, die heilige Schrift, will tatsächlich jedenfalls Zeugnis von jener Offenbarung sein, und diese Offenbarung kann als geschichtliche nicht anders als aus Zeugnissen dieser Geschichte erkannt werden für alle, die nicht ihre Zeitgenossen gewesen sind. Wenn wir so durch diesen Sachverhalt aufgefordert sind, vor allem die Bedeutung der heiligen Schrift für die Glaubenslehre zu erörtern, so reihen sich dann alle

andern Fragen, soweit sie unumgänglich sind, von selbst an diese Grundfrage an. Namentlich das Verhältnis der heiligen Schrift zum kirchlichen Bekenntnis, weil doch jene in der Geschichte der Kirche mannigfaltig verstanden und verwertet worden ist. Wenn aber durch solche Erörterung deutlich wird, dass, warum, in welchem Sinn evangelische Dogmatik schriftgemässe Dogmatik sein soll, so werden wir von selbst erinnert, ob und welche Wahrheitsmomente in den sonst in der Geschichte vertretenen Arten von Dogmatik vorhanden sind, und auch die unentbehrlichsten formellen Grundsätze lassen sich ohne Schwierigkeit anreihen.

Diese hier vorausgesetzte Stellung der Schriftlehre vor der Ausführung der Glaubenslehre ist auch bei den altprotestantischen Dogmatikern innegehalten. Sie sollte als die allein sachgemässe von allen anerkannt werden, welche die Offenbarung als Grund und Norm der christlichen Glaubenswahrheit anerkennen. Denn ob die heilige Schrift mit der Offenbarung identifiziert wird, wie bei unsern Alten, oder als das massgebende und glaubenwirkende Zeugnis der Offenbarung von ihr ebensowohl unterschieden als mit ihr zusammengefasst wird, macht für unsre Frage keinen Unterschied, sie ist in beiden Fällen das Erkenntnisprinzip unsres Glaubens. Die Stellung, welche Schleiermacher der Lehre von der heiligen Schrift angewiesen hat, nämlich innerhalb der Glaubenslehre selbst, und zwar im Hauptstück vom heiligen Geist und von der Kirche, folgt nicht sowohl aus den von ihm zunächst angegebenen Gründen, als aus seiner Grundauffassung der Glaubenslehre als Darstellnng der frommen Erfahrung. Sein feinsinniger Satz, dass eine Lehre nicht deshalb zum Christentum gehöre, weil sie in der Schrift enthalten ist, sondern in der Schrift stehe, weil sie christlich sei, ist zweifellos richtig, wenn er richtig erläutert wird; aber er ist mehrdeutig. Er ist richtig, wenn er sagen will: weil es Offenbarung Gottes in Christus gibt, gibt es heilige Schrift, jene ist der Realgrund für diese. Aber die heilige Schrift gehört aus bald zu erörternden Gründen unzertrennlich zu dieser Offenbarung, und insofern ist sie nicht nur überhaupt Erkenntnisgrund der Offenbarung für uns, sondern unentbehrliches Mittel ihrer Fortwirksamkeit; und in diesem Sinn ist für uns, nähere Bestimmung vorbehalten, etwas christlich, weil es in

der Bibel steht. Noch wichtiger ist der andere Satz Schleiermachers: dass nicht das Ansehen der Schrift den Glauben an Christus begründen kann, sondern dass Glaube an Christus schon vorausgesetzt werden muss, um der Schrift ein besonderes Ansehen zuzuerkennen. In der Tat, der von Christus Ergriffene gewinnt eine innere Glaubensstellung zu diesen Schriften; aber doch eben weil er aus ihnen und durch sie die massgebenden Glaubenseindrücke von Christus empfängt. Und insofern begründet zwar nicht das Ansehen der Schrift den Glauben an Christus, aber doch, wieder alle Näherbestimmungen vorbehalten, die Schrift den Glauben an Christus. Zusammenfassend kann man auch sagen: der erste Satz bestimmt das Verhältnis der Gemeinde zur Schrift, der zweite das des Einzelnen zu ihr in der allein evangelischen Weise, ohne die der persönliche Heilsglaube gefährdet ist; wir würden sonst von einem toten Buch, statt vom lebendigen Gott abhängig. Aber dadurch wird in keiner Weise ausgeschlossen, vielmehr bei genauerer Überlegung gefordert, dass die heilige Schrift eine besondere Bedeutung für den Glauben hat, nämlich als das wegen der Art der Offenbarung unentbehrlich zu ihr gehörige Zeugnis von der Offenbarung, die Grund und Norm des Glaubens ist. Es war also vielmehr das bei Schleiermacher nicht sofort zur Klarheit gebrachte Verhältnis von frommer Erfahrung und Offenbarung (vgl. S. 70 ff.), was ihn bewog, der Lehre von der Schrift eine andere Stelle als bei den Alten anzuweisen, in der Glaubenslehre statt vor ihr. Und es ist begreiflich, wenn die seiner Nachfolger ihm darin folgen, welche die subjektive Erfahrung unter Zurückstellung ihres objektiven Grundes der Offenbarung bevorzugen. Dagegen ist es unverständlich, wenn dasselbe Verfahren in sogenannten orthodoxen Lehrbüchern geübt wird, die auf dem Grund und nach der Norm der Offenbarung ihr Gebäude errichten wollen.

Weil nun aber die berechtigte Absicht der altprotestantischen Lehre von der Schrift sich nur aufrechterhalten lässt durch ihre völlige Umgestaltung, darüber aber im Streit der Parteien weithin Unklarheit herrscht, ja manchmal fast künstlich aufrecht erhalten wird, sei es im Namen des Glaubens sei es der Wissenschaft, so ist zunächst diese überlieferte Lehrform darzustellen und zu beurteilen.

Die altprotestantische Lehre von der heiligen Schrift.

Das Verständnis dieser Lehre leidet oft darunter, dass man bei ihrer **Darstellung** sich zu äusserlich an die bei ihren Vertretern übliche Anordnung hält. Sie eilen nach der kurzen Erklärung, dass das einzige Erkenntnisprinzip der Theologie die Offenbarung, und das heisse für uns Heutige die heilige Schrift sei, zu der bis ins einzelnste ausgeführten Lehre vom Ursprung der Schrift, von der Inspiration, und bringen dann die Lehre von ihren Affektionen, d. h. Eigenschaften. Während erst unter dem letztgenannten Titel ganz deutlich wird, warum so etwas Ungeheures von der Schrift behauptet wird, wie die Inspiration, nämlich weil man nur so eine unfehlbare Autorität in Glaubenssachen zu gewinnen glaubt, und wodurch diese Überzeugung zustande kommt, haftet der Blick unwillkürlich auf den vorausgestellten, ausführlichen Sätzen über die Inspiration und dann natürlich gerade auf ihren seltsamen Einzelheiten. Um der alten Lehre gerecht zu werden, muss man also in ihrer Darstellung vielmehr ihr Motiv und ihren Zweck zum Ausgangspunkt nehmen und die im Vordergrund stehenden Sätze von der Inspiration als Mittel für den erstrebten Zweck verstehen. In der Beurteilung aber wird sich der umgekehrte Weg empfehlen: könnte doch das Mittel ein verkehrtes oder doch unverständliches sein, der Zweck ein berechtigter. Erst wenn der Zweck selbst als unrichtig erkannt ist, lässt sich mit voller Unbefangenheit die Neubildung der Lehre von der heiligen Schrift aus dem Wesen der Offenbarung erörtern und zeigen, dass gerade nur durch sie der Beweggrund der Alten, soweit er ein begründeter war, aufrecht erhalten werden kann. Hierbei müssen viele wertvolle einzelne Erkenntnisse der geschichtlichen Untersuchung ausser Betracht bleiben, wie die, dass der Grundsatz »die Schrift allein«, ja sogar die Forderung des »buchstäblichen Sinnes« keineswegs an und für sich Neuentdeckungen der Reformationskirchen sind. Nur der für die Dogmatik entscheidende Punkt beschäftigt uns.

Das Grundinteresse der alten Lehre ist, wie soeben gezeigt, das Verlangen nach einem schlechthin sichern Erkenntnisprinzip für die Theologie, und zwar hiess das, im

Grundsatz gut evangelisch, für den Heilsglauben selbst. Einen festen Halt, eine normative Autorität braucht der Glaube. Das ist die Offenbarung. Aber dieser Begriff der Offenbarung, den man in der Glaubenslehre selbst, wenigstens in ihrem Mittelpunkt, vom Begriff des Heilsglaubens aus hatte neu verstehen lernen, blieb in den Prolegomenen der alte, der übernatürlicher Mitteilung der Heilswahrheiten. Oder vielmehr, dieser unvollkommene Gedanke wurde mit einer bis dahin unerhörten Energie durchgeführt: die neue Kraft des Glaubens gab dem alten Begriff der Offenbarung, der religiös bindenden Lehrautorität, neues Leben. In der Schrift hatte man Christus gefunden, das Evangelium, den offenbaren Gnadenwillen Gottes. Nun drohte auf der einen Seite der römische Traditionsgedanke, auf der andern die schwärmerische Erleuchtung. Wo war Sicherung gegen diese beiden Abwege, wo zweifellose Gewissheit des Glaubens? Nur in der Gleichsetzung von Offenbarung und heiliger Schrift. Die heilige Schrift ist »die einzige Regel und Richtschnur«, sie ist jene normative Autorität. Und zwar, um das sein zu können, muss sie es im strengsten Sinn, sie muss schlechthin unfehlbar sein. Sonst drängt sich sofort eine der abgewiesenen Grössen, Tradition oder Erleuchtung, ein, die Garantie der Kirche oder der eigene Geist tritt an die Stelle des sich selbst bezeugenden, offenbaren Gottes; schliesslich ist, wie Luther fein gesagt, beides Enthusiasmus, und der feste Grund der Heilsgewissheit erschüttert. Wenn aber der Schrift in diesem Sinn normative Autorität zukommt, so muss sie in allem auf das Heil Bezüglichen die Eigenschaft der Zureichenheit, Vollkommenheit haben, sonst braucht sie zur Ergänzung wiederum die Tradition oder die subjektive Begeisterung, beziehungsweise wieder beides in seiner innern Einheit. Um aber als solche vollkommene normative Autorität verwendet werden zu können, muss die Schrift in sich selbst durchsichtig und deutlich sein, sich selbst erklären, ohne dass es des kirchlichen Lehramts oder besonderer Erleuchtung bedarf. Kurz, in den drei, so wie angedeutet, unter sich zusammenhängenden Affektionen, Eigenschaften der heiligen Schrift haben unsre Alten ausgedrückt, welche religiöse Absicht sie in der Schriftlehre geleitet hat. Die vierte Eigenschaft, die sie der Schrift zuschrieben, nämlich die Wirksamkeit, bringt zum

Ausdruck, dass die Schrift glaubenwirkendes Gnadenmittel ist. In diesem Ausdruck hat sich also der tiefste religiöse Impuls, der zur ganzen kunstvollen Schriftlehre führte, am unmittelbarsten erhalten. Und damit kommt im letzten Grunde überein, was auch noch unter einem der schon genannten Titel, nämlich dem der Autorität, verhandelt wurde, indem man neben der normativen Autorität der Schrift, dass sie Regel und Richtschnur sei, von einer kausativen Autorität sprach. D. h. sie zeugt selbst von ihrer Wahrheit, sie erweist jene ihre einzigartige Autorität; oder genauer, der heilige Geist gibt Zeugnis für sein Werk, die Schrift, in den Herzen. Dieses Geisteszeugnis wirkt göttlichen Glauben an die Schrift; alle andern Beweise wecken nur menschlichen Glauben, sowohl die innern Zeugnisse der Schrift, wie ihre Einfachheit und Majestät, als die äussern, wie die Wahrhaftigkeit ihrer Verfasser oder die Geschichte ihrer Wirkungen.

Dieses »Zeugnis des heiligen Geistes« gilt nun auch zugleich und unmittelbar als der eine grosse Beweis für die wunderbare Entstehung der heiligen Schrift, für die I n s p i r a t i o n: für das einzigartige Mittel, wie oben gezeigt wurde, zu dem einzigartigen Zweck, den man mit der Schriftlehre verfolgte, nämlich das besprochene, schlechthin sichere Erkenntnisprinzip für den Glauben zu haben. Und in der Ausführung stand, wie gesagt, diese Lehre vom Mittel für den Zweck, die Lehre vom Ursprung der Schrift, von der Inspiration, im Vordergrund. Es ist bekannt, wie sie bis ins einzelnste ausgebaut wurde. Damit die Schrift unfehlbar, vollkommen, durchsichtig sein kann, muss ihr eigentlicher erster Urheber der heilige Geist selbst sein, er muss Sachen und Worte den menschlichen Schreibern diktiert haben, sie sind nur seine Federn, Handlanger, Aktuare. Ihr psychischer Zustand während des Empfangs dieses Diktates ist der reiner Passivität, während die alte Kirche mehr an Enthusiasmus gedacht; dieser war durch die Schwärmer verdächtigt, und es ist bezeichnend, dass für jene Passivität das von uns Heutigen so anders verwendete Wort Suggestion geprägt wurde. Der Beweis für diesen Ursprung der Schrift wurde aus ihren eigenen Aussagen geführt, doch lag ein Zirkel im Beweis insofern nicht vor, als vorbehalten war, dass die innere Überführung von der Inspiriertheit der Schrift auf jenem inwendigen Zeugnis des heiligen Geistes für sein

Werk beruhe, so dass also der Beweis aus den Schriftstellen sich schon auf den Standpunkt des Glaubens versetzt.

Beim **Urteil**, zunächst über die Ursprungslehre. unterscheidet man am besten die Punkte, die ausserhalb des Gesichtskreises der Alten lagen, und die, welche auf ihrem eigenen Standort nicht abgelehnt werden können. Wir Heutigen werden ohne weiteres zugeben, dass die zuletzt behauptete Vergewisserung der Inspiration durch das Zeugnis des heiligen Geistes folgende Punkte übersieht: eine solche könnte unmittelbar nur auf den Inhalt gehen, nicht auf den Ursprung in allen seinen Einzelheiten; aber auch: dieses Zeugnis müsste irgendwie in seinen Wirkungen im Subjekt aufgezeigt werden. Ebenso ist die reine Passivität der heiligen Handlanger psychologisch undenkbar. Aber diese Bedenken waren teils für die damalige Betrachtung nicht vorhanden, teils von dem oben bezeichneten Interesse an der schlechthinigen Objektivität der Offenbarung niedergehalten. Dagegen ist die Frage auch von den alten Voraussetzungen aus, wenn einmal gestellt, nicht gering zu achten, warum denn die heiligen Handlanger auf diesen Hergang nicht selbst hinweisen? Nun verraten die Verfasser schon der alttestamentlichen Schriften trotz dem lebendigsten Bewusstsein, wirklich Offenbarungsträger zu sein und das Empfangene vom Selbsterdachten unterscheiden zu können, mit nichts, dass sie im Akt des Schreibens in einem besondern Zustand sich befinden; nicht einmal in den übrigens seltenen Fällen, in welchen sie ihr Schreiben auf Gottes Befehl zurückführen, wie 2 Mos. 34, 27; Jes. 8, 1. Im Gegenteil machen sie selbst auf ihre eigene Tätigkeit aufmerksam, z. B. indem sie ältere, von ihnen verwendete Quellen, wie das Buch des Redlichen, nennen. Im Neuen Testament ist Offenb. 19, 9 ff. der einzige Fall, in dem ein göttlicher Befehl zum Schreiben erwähnt ist; und hier stimmt, was der Verfasser im Zusammenhang von sich sagt, von seinem Niederfallen und Reden, gerade nicht zu der obigen Theorie. Paulus, bei seiner Gewissheit, nicht nur überhaupt in ausgezeichnetem Mass den Geist zu besitzen, sondern sogar einzelne Aussagen unmittelbar im Namen des Herrn zu machen (1 Kor. 7, 10), beansprucht für den Moment des Schreibens solcher Worte keine besondere Verfassung. Als direkter Gegenbeweis gegen die strenge Lehre

von der Inspiration hat sich von jeher Luk. 1, 1 ff., das ausdrückliche Zeugnis von ernstem schriftstellerischem Bemühen beim Sammeln und Anordnen des Stoffs, aufgedrängt. So die Verfasser selbst. Und uns machen sie ebenso unwiderleglich den Eindruck geistigen Ringens. Der Aufbau der Hebräerepistel, die Schwierigkeiten des Zusammenhangs in jedem grösseren Stücke eines paulinischen Briefes mögen zum Beweis genügen. Die ganze Arbeit der Exegese ist eine fortgehende Widerlegung der alten Theorie vom Ursprung der heiligen Schriften als Diktate des heiligen Geistes. Bei dieser klaren Sachlage ist es endlich auch unmöglich, durch Berufung auf 2 Tim. 3, 16 (von Gott eingegebene, durch Gottes Geisteshauch entstandene Schriften) und 2 Petr. 1, 21 ein entgegengesetztes Ergebnis zu erzielen, mittelst des Schlusses: wenn hier von den alttestamentlichen Schriften, denn von ihnen ist die Rede, ein so besonderer Ursprung ausgesagt werde, wie viel mehr von den neutestamentlichen? Schon die Voraussetzung ist unbeweisbar, dass die hier behauptete Inspiration ganz ebenso streng gedacht werde, wie von unsern Alten. Wenn aber immerhin in der gewiss strengen Form der damaligen jüdischen Schriftgelehrsamkeit, so ist doch selbst für das Alte Testament der oben erwähnte Tatbestand massgebender als ein solches Urteil über ihn; der Schluss auf das Neue Testament aber um seiner wirklichen Beschaffenheit willen vollends abzuweisen. Letzterer auch, wie man feinsinnig gezeigt hat, wegen der mit der Annahme inspirierter Schriften fast notwendig verbundenen allegorischen Erklärung, die wenigstens in unsrer evangelischen Kirche grundsätzlich ausgeschlossen ist und die im Neuen Testament selbst in bezug auf das Alte in viel mässigeren Grenzen geübt wird als in der sonstigen jüdischen und kirchlichen Literatur, und von der Jesus selbst keinen Gebrauch gemacht hat.

Aber mit allen solchen Überlegungen, wie zwingend sie sein mögen, ist die altprotestantische Lehre von der Schrift noch nicht entwurzelt. Man muss in liebevoller Versenkung in die Gedanken und Bedürfnisse gerade einer lebendigen evangelischen Gemeinde, in die wirklichen Anfechtungen oft ihrer besten Glieder sich klar machen, wie tief in das Heiligtum des Glaubens die Wurzeln jener Theorie hinabreichen. Unverantwortlich ist es freilich, wenn Theologen, welche den

wirklichen Sachverhalt kennen könnten und sollten, solche Gemeindeglieder in Ängstlichkeit bestärken oder gar in Misstrauen hineinführen: aber deren eigene, nicht von aussen in sie hineingetragene Besorgnis ist nur allzu begreiflich, und es zeugt von ebenso wenig Verständnis als Liebe, sie gering zu achten. Aus diesem Gefühl heraus war die Anlage unsrer Untersuchung erwachsen. In der Darstellung stand der Zweck, die Unfehlbarkeit der Schrift, voraus und folgte das dafür aufgebotene Mittel, ihr Ursprung in der Inspiration, in dem Diktat des heiligen Geistes. Beim Urteil begannen wir mit dem letzteren Stück; es erwies sich als unhaltbar, und zwar nicht etwa wegen unsrer Gedanken über die Sache, wie begründet sie sein mögen, nein, wegen des tatsächlichen Befundes der heiligen Schriften, ja des Bewusstseins ihrer Verfasser. Allein solange der Zweck, die schlechthinige Unfehlbarkeit der Schrift, als berechtigter gilt, verfangen alle Einwände gegen das Mittel, den wunderbaren Ursprung, nicht. Man wird im einzelnen Zugeständnisse machen, wenn auch ohne Folgerichtigkeit; oder man wird, wenn dieses Verfahren nicht ausreicht, vielleicht den Gedanken als einen unvollziehbaren, aber notwendigen behaupten, in das unergründliche Mysterium flüchten. Ganz anders steht die Sache, wenn die vorausgesetzte Unfehlbarkeit der Schrift sich als eine künstlich gemachte, irrige Voraussetzung erweist. Das kann aber doppelten Sinn haben: irrig, weil behauptet ohne Grund in der tatsächlichen Beschaffenheit der Schrift, und: ohne Grund in dem Wesen unsres christlichen Glaubens selbst. Damit ist uns der weitere Weg vorgezeichnet.

Die von den Alten, wie sie meinten, um des Glaubens willen behauptete vollständige Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift widerspricht ihrem Tatbestand. Wieder dürfen wir vorausschicken, weil es für die aus Glaubensgründen Ängstlichen am unmittelbarsten Eindruck macht: nach dem Bewusstsein der biblischen Schriftsteller selbst. Denn so gewiss sie sind, die göttliche Heilswahrheit zu bezeugen, so wenig beanspruchen sie doch in allen Einzelheiten Unfehlbarkeit: jene schon oben erwähnten Aussagen wie Luk. 1, 1 ff., 1 Kor. 7, 10 wären sonst sinnlos, nun aus andern Gründen und in andrer Hinsicht als oben. Und wenn früher in frommen Gemeinschaftskreisen Offenb. 21, 19 nicht selten auf unser jetziges Schriftganzes bezogen wurde, statt auf das

Buch der Apokalypse, so schwindet doch auch in solchen Kreisen dieses offenkundige Missverständnis, und macht zudem die Erkenntnis Eindruck, dass solche äussere Betonung der Autorität gerade auch andren nicht in unsre Bibel aufgenommenen Apokalypsen eignet, den wichtigsten Stücken unsres Neuen Testaments aber fehlt, womit ja überdies nur Luthers altes Urteil neue Zustimmung gewinnt.

Sachlich wichtiger ist die langsam, aber sicher fortschreitende Anerkennung der unleugbaren einzelnen Irrtümer, welche die von der Reformation grundsätzlich allein anerkannte grammatisch-historische Auslegung der Schrift, von welcher die Kritik untrennbar ist, zutage fördert. Die äussersten Spitzen der Lehre von der Irrtumslosigkeit werden schon von den harmlosesten Ergebnissen der Textkritik getroffen. Es ist nicht zufällig, dass man einst auch über die Richtigkeit der hebräischen Vokalzeichen stritt und dass der rücksichtsloseste Erneurer der alten Ansprüche noch vor kurzem verlangte, eine Kommission eigens textkritisch geschulter Theologen müsste solange zusammenbehalten werden, bis sie zweifelhafte Texte zweifellos sicher gestellt hätte. Schreiten wir vom Unbedeutenden, aber für die Theorie nicht Bedeutungslosen, zum Wichtigeren. Für offenkundige Ungenauigkeiten in der Geschichtserzählung gewinnt man am sichersten Anerkennung, wenn man hierbei selbst wieder mit dem für den Glauben offenbar Gleichgültigen beginnt: etwa mit dem von Bengel auf einem für solche Fragen besonders empfänglichen wie empfindlichen Boden verhandelten Beispiel, dass nach Mark. 1, 29 Jesus in des Petrus Haus sofort von der Synagoge her eintritt, während nach Matth. 8, 14 die Erzählung von dem Aussätzigen und vom Hauptmann vorangeht, die nach Markus der Heilung im Haus des Petrus folgen. Die Unmöglichkeit der Ausflüchte ist hier ebenso deutlich wie die religiöse Gleichgültigkeit des Unterschieds in den Berichten, während gerade apologetische Harmonistik zum Teil religiös bedenkliche Erklärungen ersann. Wichtiger natürlich sind die Verschiedenheiten im Bericht über Taufe, Tempelreinigung, Todestag. Jedenfalls kann man über sie nicht durch Redensarten wegkommen, wie: »durch tiefere Erfassung,« »durch den Zweck, den die Schrift haben soll,« heben sich solche Schwierigkeiten. Wieviel Ärgernis jugendlichem Wahrheitssinn damit gegeben wird, offenbart sich

mitunter der vertrauten Zwiesprache in erschreckender Weise; und nicht alle Geärgerten finden den Weg, auf die Künste im Sinn von Hiob 13, 7 ff. zu verzichten und doch die unverkürzte Demut zarten Wahrheitssinnes zu erringen. Wohl noch schwerer für den frommen Sinn als Differenzen in der Geschichtserzählung sind solche im religiösen Zeugnis selbst, weniger die sogenannten Unterschiede der neutestamentlichen Theologie als Einzelheiten, wie Naherwartung der Wiederkunft in den apostolischen Schriften. Hier liegt jedenfalls eine grosse Aufgabe für die Vereinigung seelsorgerlicher Wahrhaftigkeit und Weisheit. Die letzterwähnte Schwierigkeit drängt sich aufmerksamen Bibellesern in der Gemeinde von selbst auf; wie, wenn sie nun auf der Kanzel hören, dass der Unglaube solche Meinung den Aposteln zuschreibe! — ein aus dem Leben genommenes Beispiel. Daher haben pietätvolle Versuche, die wirkliche Beschaffenheit der heiligen Schrift etwa vor einer Gemeinde wie der des Basler Missionshauses zu verhandeln, geradezu kirchengeschichtliche Bedeutung. Wenn dadurch zunächst einmal auch Anstoss erregt wird, so dürfte dieser Anstoss weniger in der Stellung der Gemeinde begründet sein, die, je frömmer sie ist, desto mehr auch unterscheiden lernt zwischen Kern und Schale, als in der Beeinflussung durch Geistliche, die gründlicher studieren und ihren Beruf besser verstehen sollten.

Aber freilich, der Hinweis auf die tatsächliche Beschaffenheit der Schrift genügt nicht. Es wäre ja denkbar, dass ihre Irrtumslosigkeit im alten Sinn endgültig aufgegeben werden müsste, aber zum Schaden des Glaubens. Diese Möglichkeit wird nur ausgeschlossen durch den Nachweis, dass die von den Alten behauptete Irrtumslosigkeit in allen Einzelheiten vom wirklichen Heilsglauben, vom recht verstandenen Evangelium aus nicht gefordert, sondern ausgeschlossen wird, dass sie unnötig, ja gefährlich ist. Sie würde etwa passen für eine Religion, deren Wesen in einzelnen bestimmt formulierten Lehrsätzen sich erschöpfte, sei es in einzelnen Gesetzesbestimmungen, die sich an unsern Willen, sei es in einzelnen Wahrheiten, die sich an unser Wissen wendeten, für eine Gesetzesreligion oder eine philosophische Schule, aber nicht für das Christentum, das wir kennen lernten, die persönliche Gemeinschaft mit dem Gott der heiligen Liebe

im Reiche Gottes für Sünder, verwirklicht durch die Selbstoffenbarung dieses Gottes in Christus. Also der zum Wesen unsrer Religion gehörige, allein passende Offenbarungsgedanke wird nicht sicher gestellt, sondern geschädigt durch die überlieferte Gleichsetzung von Offenbarung und Schrift. Die das Heilsvertrauen auf Gottes Liebe wirkende Selbstbezeugung Gottes, dieses lebenschaffende Wort des lebendigen Gottes kann nicht der Buchstabe einer unfehlbaren Schrift sein. Wollten wir dies anerkennen, wir müssten alles zurücknehmen, was von Offenbarung und Glaube gesagt worden ist. Aber die Absicht unsrer Alten, dass diese Offenbarung Wahrheit und der dadurch hervorgerufene und darauf gerichtete Glaube gewiss sei, weil auf unerschütterlichem Grunde ruhend, ist unverlierbar; ja selbst die unrichtige Befriedigung dieser Absicht ist voll verständlich nur aus ihrer Ernsthaftigkeit. Zum Schutz der erfahrenen Heilsgewissheit errichteten sie unter den oben bezeichneten Zeitbedingungen (S. 163) ein Bollwerk, das zur Scheidewand werden musste: was zum Schutz gegen die kirchliche Unfehlbarkeit gemeint war, wurde zum papierenen Papst, was zum Schutz gegen den Subjektivismus der Schwärmer, konnte nicht zur Gewissheit führen.

Selbstverständlich ist dies von der Folgerichtigkeit der Lehre, nicht von der noch durch ganz andere Quellen gespeisten Wirklichkeit des Lebens gemeint. Die Unhaltbarkeit der strengen Theorie ist denn auch wegen ihres Widerspruchs zu der tatsächlichen Beschaffenheit der Schrift wie wegen ihres inneren Widerspruchs zu dem Grundgedanken der Reformation fast in allen Lagern der evangelischen Theologie grundsätzlich zugegeben. Leider wird aber nicht nur dieser grundsätzliche Verzicht in der theologischen Polemik, mehr noch gegenüber der christlichen Gemeinde vielfach verdeckt, sondern namentlich entspricht ihm meist nicht die Genauigkeit der an die Stelle tretenden Lehre. Man begnügt sich viel zu leicht mit dem allgemeinen Zugeständnis, dass die alte Lehre in ihrer Starrheit erweicht werden müsse, oder mit der unbestimmten Rede von dem gottmenschlichen Charakter der Schrift: ist doch, was auf seinem eigenen Gebiet genug Dunkelheiten einschliesst, nicht geeignet, ein anderes zu erleuchten. Wenn es aber nicht gelingt, eine Lehre von der heiligen Schrift in der evangelischen Kirche

zur Anerkennung zu bringen, die in ihrer Art so deutlich ist wie die altprotestantische und das berechtigte Motiv dieser altprotestantischen reiner befriedigt als sie, so dienen auch die feinsinnigsten Einzelbemerkungen über die heilige Schrift schliesslich nur der Auflösung ihrer Autorität, damit aber einem Subjektivismus, der, weil das Kleinod der Reformation, die Heilsgewissheit, unsre evangelische Kirche bedroht. Bedroht ist sie aber auch, wenn andere, um diesem Subjektivismus zu steuern, die Norm des kirchlichen Bekenntnisses über die Autorität der Schrift stellen. Nicht in römischer Objektivität, nicht in schwärmerischem Subjektivismus, nicht in haltlosem Schwanken zwischen beiden liegt das Heil und die Zukunft unsrer Kirche; über beiden Gefahren, in einer aus dem Wesen unsrer Religion gemäss dem Grundmotiv der Reformation erneuten Lehre von der Schrift.

Die aus dem Wesen des evangelischen Offenbarungsbegriffs sich ergebende Lehre von der Schrift.

Von den beiden Aufgaben, die uns bei der Darstellung und Beurteilung der altprotestantischen Lehre beschäftigten, tritt die eine völlig in den Hintergrund, nämlich die Frage nach dem besondern Ursprung der Bibel. Sie war ja nur durch die andere, durch die behauptete Irrtumslosigkeit der Schrift so wichtig geworden, dass sie geradezu das Hauptinteresse auf sich zog. Wird dagegen jene, die in Wahrheit entscheidende, anders beantwortet, so verliert die Frage nach dem Ursprung alle unmittelbare Bedeutung für den Glauben und kann anhangsweise kurz erörtert werden. Um so sorgfältiger müssen wir das eigentliche Problem nach allen seinen Seiten ins Auge fassen. Es ist das Problem besonderer, vor andern ausgezeichneter, für Glauben und Leben massgebender, d. h. eben kanonischer Schriften, massgebend selbstverständlich, weil gerade sie im Vorzug vor andern christlichen Schriften die Wahrheit zuverlässig bezeugen; alle inhaltlichen Näherbestimmungen sind ja noch vorbehalten. Aber drei Grundgesichtspunkte drängen sich schon bei dieser ganz allgemeinen Bezeichnung der Aufgabe hervor. Einmal: warum und in welchem Sinn soll es kanonische Schriften geben, welches religiöse Interesse wird dadurch befriedigt? Sodann: gibt es solche Schriften; ist es

nicht nur ein frommer Wunsch, es möchte solche geben? Oder genauer: sind die in der Kirche für kanonisch gehaltenen mit Grund als solche zu erkennen? Also der Frage nach dem religiösen Wert derartiger Schriften tritt zur Seite die nach ihrer Wirklichkeit. Endlich: nach welchen Grundsätzen sind diese Schriften, falls ihr Wert und ihre Wirklichkeit nachgewiesen ist, zum Aufbau der Glaubenslehre zu verwenden? Erst wenn diese drei Punkte erörtert sind, lässt sich über die Bedeutung dieser Schriftlehre ein abschliessendes Urteil gewinnen.

Die erste Frage **nach dem Wert und der Art kanonischer Schriften** ist in dem eben gebrauchten Ausdruck als eine Doppelfrage bezeichnet, die entscheidende nach dem Warum und die darin liegende nach dem Wiefern? Denn beim Urteil über die alte Lehre wurde nirgends beanstandet, dass sie kanonische Schriften für wertvoll erklärte, wohl aber wie sie diese wertvollen Schriften näher bestimmte, ihre schlechthinige Irrtumslosigkeit. Mithin wird für uns gerade auf dieses Wie? der Nachdruck fallen. Aber wichtig ist schon das Dass.

Es lässt sich einfach so feststellen. Der Grundgedanke der hier vertretenen Apologetik besteht, wie schon die Überschrift zum Ausdruck bringt, darin, dass die Offenbarung Gottes in Christus Grund und Norm des christlichen Glaubens ist. Dann aber ist der Schluss unausweichlich: für alle jener Offenbarungsgeschichte nicht Gleichzeitigen muss es geschichtliche Urkunden von ihr geben, d. h. solche Zeugnisse, die selbst Glieder des geschichtlichen Zusammenhangs sind, von dem sie berichten; denn nur aus geschichtlichen Urkunden können geschichtliche Tatsachen zuverlässig erkannt werden. Wer diesen Schluss ablehnte, müsste jene Prämisse ablehnen, dass unser christlicher Glaube an die Offenbarung in Christus gebunden sei. Derselbe Schluss lässt sich mit andern Worten, als Urteil des christlichen Vorsehungsglaubens, so ausdrücken: wollte Gott sich geschichtlich offenbaren, so musste er auch zuverlässige Kunde von dieser geschichtlichen Offenbarung, Offenbarungsurkunden im geschichtlichen Sinn wollen, damit die zeitlich von jener Geschichte getrennten Geschlechter an der Offenbarung den für sie unentbehrlichen Anteil gewinnen könnten.

Aber wie beschaffen werden solche Urkunden sein? Genau so, wie es aus dem Wesen der Offenbarung folgt. Das ist der Punkt, an dem sich unser Weg von dem der Alten scheidet, mit denen gemeinsam wir die Notwendigkeit kanonischer Schriften um der Notwendigkeit der Offenbarung willen behaupteten. Man kann kaum genug tun, diesen Punkt der Abweichung bei der grundsätzlichen Übereinstimmung so deutlich als möglich zu bezeichnen. Sonst geraten wir jener alten Lehre gegenüber in Nachteil. Denn sie scheint mehr zu bieten, solange ihr Gedanke von der Offenbarung, womit sie die Schrift identifiziert, unvermerkt nachwirkt. Deswegen ist es so wichtig, aus dem Wesen der Offenbarung das Wesen der Offenbarungsurkunde genauer zu bestimmen. Nach zwei Seiten, die unter sich zusammenhängen in dem obersten Zweck der Offenbarung, persönlichen Glauben zu schaffen. Einmal: in persönliche Gemeinschaft des Vertrauens führt der sich offenbarende Gott. Gerade deshalb, nicht trotzdem bedürfen wir nicht einer schlechthin irrtumslosen heiligen Schrift, wie die Alten sie dachten. Autoritativ soll sie sein überhaupt nur, das ist selbstverständlich, in den auf den Heilsglauben sich beziehenden Dingen, nicht in allen möglichen; autoritativ aber, das ist noch immer nicht unnötig zu betonen, genau nur in dem Mass, als Gottes Selbstoffenbarung autoritativ sein kann, wenn sie dieses Gottes Offenbarung sein soll. So gewiss die Offenbarung nicht zum Glauben zwingt — was wäre das für ein Glaube? — so gewiss nicht die Offenbarungsurkunde; aber so gewiss jene Vertrauen wirkt in den Empfänglichen, ja sie selbst erst recht empfänglich macht, und so gewiss gerade sie das tut und durch keine Macht der theoretischen oder praktischen Vernunft und durch keine Macht einer frommen auf sich selbst gestellten Erfahrung ersetzt werden kann, so gewiss gilt dasselbe, abgeleitet, von der heiligen Schrift. Alles in der Apologetik über das Mass von Überführungskraft der Offenbarung Gesagte wäre hier zu wiederholen und anzuwenden (vgl. besonders S. 118 ff.). Sodann aber, und das ist die andere Seite der Sache, müssen wir uns daran erinnern, wiefern die Offenbarung Heilsvertrauen wirkt: durch die Verwirklichung des höchsten Werts; nicht als höchster Wert allein, nicht als irgend welche Wirklichkeit, sondern als die wertvollste Wirklichkeit, daher nur in dem, der sie als solche

auf sich wirken lassen will (vgl. besonders S. 112 ff., 138 ff.). Das werden wir bald bei unsrer zweiten Frage, ob es denn wirklich solche heilige Schriften gebe, zu nützen und auszuführen haben: dass ein gewisses Mass rein historischer Glaubwürdigkeit unentbehrlich ist, durch keine Gewalt des religiösen Werts ersetzt werden kann, dass aber nur im Zusammenwirken beider Faktoren ein seiner selbst gewisser christlicher Glaube entsteht, genau so, wie wir es in der Lehre von der Offenbarung zu bestimmen hatten. Wie beschaffen aber nach beiderlei Hinsicht die heiligen Schriften im einzelnen sein müssen, das ist nicht Sache dogmatischer Überlegung und Forderung. Aus dem allgemeinen in sich deutlichen Satz ergibt sich vielmehr gerade, dass der christliche Vorsehungsglaube dies der göttlichen Weltregierung überlässt, mit andern Worten aus der tatsächlichen Beschaffenheit dieser Schriften entnimmt, welches Mass glaubenwirkender Kraft im einzelnen sie nach Gottes Willen haben sollen.

Wollte man aber gegen diese Sätze von der Bedeutung und Art religiös massgebender Schriften den Einwand erheben, dass sie doch nie die von ihnen bezeugte Offenbarung vertreten könnten, nie wie sie selbst Glauben wecken, weil die unmittelbare Geisteswirkung fehle, während diese von den Alten wegen des in der Schrift gegenwärtigen heiligen Geistes voll anerkannt werde, so wäre dabei übersehen, dass der Gedanke des unmittelbaren göttlichen Wirkens, von Geist zu Geist, weder an dieser Stelle erledigt werden kann, so wenig wie oben bei der Lehre von der Offenbarung, noch ausgeschlossen werden soll. Aber er ist in unsrem Zusammenhang in keinem Fall und auf keinem Standpunkt der entscheidende; denn wo von geschichtlicher Offenbarung im Ernst die Rede ist, handelt es sich gerade nicht um jenes Geheimnis unmittelbaren göttlichen Wirkens, sondern um das geschichtlich erkennbare, aufzufassende, so wie es früher bestimmt worden ist. Und von diesem zeugt, Glauben wirkend, die heilige Schrift in dem eben bestimmten Sinne.

Gibt es nun solche kanonische Schriften? solche glaubenwirkende, massgebende Zeugnisse der Offenbarung? Ihren Wert suchten wir deutlich zu machen, falls die Kirche einen derartigen Besitz hat. Sie behauptet es. Aber mit welchem Recht? Können wir die aus dem bisherigen sich

ergebenden Erkenntniszeichen bei den für kanonisch gehaltenen Schriften nachweisen? Die Frage ist unumgänglich und dringlich. Vom 4. Jahrhundert (Athanasius, Augustin) bis zur Mitte des 18. (Semler) galt, von dem Widerspruch der Häretiker und von vorübergehender Erneuerung einzelner altkirchlicher Bedenken in den Anfängen der lutherischen Kirche abgesehen, der von der altkatholischen Kirche festgestellte »Kanon«, d. h. die Sammlung urchristlicher Schriften, die den Kanon, die Richtschnur für Glauben und Leben bilden sollen, ohne Widerspruch. Im Vergleich mit dieser grossen Einstimmigkeit in der Hauptsache sind Verschiedenheiten zwischen den Reformationskirchen, z. B. in der niedrigeren beziehungsweise höheren Schätzung der sogenannten Apokryphen oder in der Aufzählung beziehungsweise Nichtaufzählung der einzelnen Bücher (je das erste gilt von den reformierten Kirchen), Kleinigkeiten. Die historische Kritik aber hat das Recht dieser ganzen Überlieferung in Zweifel gezogen: sowohl die Abgrenzung des Umfangs dieser kanonischen Schriften als ihren Charakter als kanonischer, d. h. ihre auf ihr eigenartiges Wesen begründete besondere Bedeutung.

Der erste Einwand hat es mit der Frage zu thun: sind die als kanonisch überlieferten mit Grund als solche vor andern ausgezeichnet worden? Dagegen führt man ins Feld die sehr allmählich, unter vielen Schwankungen sich vollziehende Feststellung des Kanon, und zwar in doppelter Hinsicht. Schliesslich aufgenommene wurden erst spät allgemein anerkannt, z. B. der Hebräerbrief im Westen, die Offenbarung des Johannes im Osten der Kirche, und eine Reihe der sogenannten katholischen Briefe, der 2. und 3. Johannes-, der 2. Petrus-, der Judas- und Jakobusbrief; gerade auf diese beziehen sich grösstenteils Luthers freie Urteile in seinen Vorreden. Andrerseits wurden manche lange Zeit anerkannte Stücke zuletzt doch ausgeschieden, wie Barnabas und der Hirte des Hermas, die zum Teil in den ältesten Handschriften noch ihre Stelle haben. Überhaupt aber vermisst man, und das ist der Grund der eben genannten Tatsachen, einen deutlich erkennbaren Massstab für Aufnahme oder Ausschluss, beziehungsweise dass der bei der endgültigen Fixierung geltend gemachte Massstab, die apostolische Herkunft, für uns in sehr vielen Fällen nicht begründet erscheint.

Die notwendige Folge dieses Angriffs auf die Begrenzung des Umfangs urchristlicher massgebender Schriften ist die Verwischung der Grenzen zwischen ihnen und den nichtkanonischen. Die letzteren werden mit den ersten in einer urchristlichen Literaturgeschichte verbunden, z. B. der erste Clemensbrief und der des Barnabas mit dem an die Hebräer, Jakobus mit dem Hirten des Hermas und das vierte Evangelium mit der gnostischen Bewegung. In dieser Verwischung der Grenzen findet sich die römische Kirche leichter mit der historischen Kritik zusammen, natürlich aus anderen Beweggründen, wesentlich um die Tradition neben der Schrift geltend zu machen.

Der Anerkennung kanonischer Schriften noch gefährlicher ist der andere Angriff, der den als kanonisch überlieferten diese Beschaffenheit abstreitet, ihre Abfassung durch die Verfasser, deren Namen sie tragen (Authentizität), ihre Unverletztheit in der Überlieferung (Integrität), vor allem ihre Glaubwürdigkeit (Axiopistie) durch den weiten Spielraum, der dem Gedanken der Tendenzschriftstellerei gegeben wird.

Beiderlei Bedenken, der Umfang der kanonischen Schriften sei willkürlich bestimmt, und diese willkürlich ausgewählten eignen sich nicht zu solcher Auszeichnung, wollen manche entkräften lediglich durch den Hinweis auf den ausgezeichneten, fort und fort wirksamen Inhalt dieser Schriften, d. h. sie sehen in ihrer glaubenwirkenden Kraft (ohne nähere Erläuterung dieses Wortes) den zureichenden Beweis für das Recht der Kirche, sie vor den andern als massgebende zu bezeichnen. Man kann diesem Gedanken an und für sich vollkommen zustimmen, namentlich wenn er mit religiöser Wärme vorgetragen, im Anschluss an ein bekanntes Lutherwort in der Form vertreten wird: als kanonisch erweise sich, was Christum treibe und in dem Mass, als es Christum treibe; und man muss ihn doch als ungenügend für den in Rede stehenden Zweck ablehnen. Er beweist hierfür zu wenig und zu viel, aber nicht was bewiesen werden soll. Zu wenig. Denn wie die Offenbarung durch ihren Inhalt und durch ihre nur in den dafür Empfänglichen, ihren Wert Schätzenden und Anerkennenden Glauben wirkt, so auch die Schrift als Urkunde solcher Offenbarung. Aber wie die Offenbarung das nicht allein durch den Wert ihres Inhalts tut, sondern als

erfahrbare Verwirklichung dieses Wertes, so auch die Schrift. Mithin ist die geschichtliche Glaubwürdigkeit, beziehungsweise Unwiderleglichkeit in dem bei der Offenbarung näher bestimmten Sinn ein unentbehrlicher Faktor in der Wirksamkeit der Schrift, und er kann durch Steigerung des andern Faktors, des grossen wertvollen Inhalts, unmöglich ersetzt werden. Der Verdacht des schönen Scheins würde, wie für die Offenbarung, so für ihre Urkunde tötlich, wenn die Frage nach ihrer historischen Glaubwürdigkeit nicht mehr offen gestellt und bejaht werden dürfte, sondern durch den an und für sich vollberechtigten Hinweis auf den inneren Wert zum Schweigen gebracht werden sollte; es würde dieser Wert eben nicht mehr derselbe sein, losgelöst von der Wirklichkeit. Aber auch zu viel beweist jener Gedanke vom »Christustreiben«. An diesem Massstab gemessen, würden ohne Zweifel einzelne Teile der späteren Literatur, und gerade nicht nur die frühesten, der kanonischen, beziehungsweise einzelnen Teilen derselben, an die Seite gestellt, ja übergeordnet werden müssen. Dafür legt der Gebrauch mancher Gesang- und Gebetbücher in weiten Kreisen der christlichen Gemeinde deutliches Zeugnis ab. Und doch, wer wollte darauf seinen Glauben gründen und wer sie zum höchsten Massstab seines Glaubens machen? Sie bedürfen selbst eines sichern Massstabs und eines unerschütterlichen Grundes. Soll aber dieses Fundament und diese Norm in der geschichtlichen Offenbarung liegen, und haben wir Späteren an ihr nicht anders teil als durch die Zeugnisse von ihr, so können diese nur in derselben Weise sich als massgebende, kanonische erweisen lassen, wie die Offenbarung selbst.

Eine eigenartige Wendung des Gedankens, dass die Wirkungskraft der von der Kirche als kanonisch bezeichneten Schriften ein zureichender Beweis für diese ihre Würde sei, ist die: diese Schriften bewähren sich als kanonische, weil sie, in den Verhältnissen der Urgemeinde alle denkbaren späteren Verhältnisse der Kirche abbildend, der Kirche das für den ganzen Weg durch die Zeit notwendige Licht gewähren (v. Hofmann). Damit wird jener Gedanke sozusagen ins Objektive übersetzt; an die Stelle der Einzelerfahrung tritt die durch die Geschichte fort und fort sich bewährende Erfahrung der Gemeinde. Nicht nur ein grossartiger, sondern für den Glauben zweifelloser, aber als Beweis für die Kanonizität

der überlieferten Schriften unzureichender Gedanke. Sehen wir auch davon ab, dass er jedenfalls näherer Bestimmung bedürfte, denn z. B. alle denkbaren Verhältnisse sind gewiss nicht im Rahmen der Urgemeinde abgebildet, weil sehr viele der schon bisher in der Geschichte wirklich gewordenen damals gar nicht vorhanden waren; die Hauptsache ist, dass der Satz, als Beweis gemeint, einen bedenklichen Zirkel beschreibt. Denn offenbar erst am Ende des irdischen Wegs der Kirche kann sich zeigen, ob diese Schriften ihr stets den bezeichneten Dienst getan haben: einstweilen bleibt diese Aussage eine Hoffnung des Glaubens.

Die sachgemässe Antwort auf die Frage, ob wir überhaupt kanonische Schriften haben und ob es die von der Kirche ausgewählten seien, ergibt sich für uns als einfache Folgerung aus dem über das Wesen der Offenbarung und über das genau entsprechende Wesen von Offenbarungsurkunden bereits Ausgeführten. Wir haben zu fragen, ob wir in unsern sogenannten kanonischen Schriften solche Schriften haben, welche die beiden nun wiederholt genannten Merkmale an sich tragen, die in ihrer unzertrennlichen Einheit das Wesen von Offenbarungsurkunden, weil das der Offenbarung, ausmachen und im stande sind, Heilsglauben hervorzurufen.

Das eine ist durch rein geschichtliche Untersuchung zu erhärten, und unter keinem bestechenden Titel darf sich hier ein Glaubensurteil einmischen. Nur muss jene historische Untersuchung ihrer eigenen Art eingedenk bleiben, auch der Grenzen, die wir bei der Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit der Offenbarung uns vergegenwärtigten. In Übereinstimmung mit dem dort Ausgeführten, dasselbe unter einem andern Gesichtspunkt hier weiter ausführend, wäre also folgendes zu zeigen. Die in unsrem Neuen Testament vereinigten Schriften gehen der Mehrzahl nach in die Werdezeit der Gemeinde zurück, vor dem Auftreten der grossen Häresen und vor der dadurch bedingten Entstehung der altkatholischen Kirche; darunter sind Urkunden ersten Rangs, das Wort im historischen Sinn verstanden, oder wenigstens, solche liegen diesen Schriften erkennbar zugrunde (z. B. die Logia in den Evangelien; andrerseits die anerkannten paulinischen Briefe). Die mancherlei Unsicherheiten im einzelnen aber und die wechselnde, aber wachsende Einsicht in diesen Sachverhalt

entsprechen gerade dem Wesen der Geschichte wie des Glaubens, wenn anders beide Grössen sich genau verstehen (vgl. S. 131 ff.). Diese allgemeinen Sätze erlaubt aber die rein historische Untersuchung der h. Schrift noch schärfer zu fassen. Nicht nur jene Urkunden ersten Rangs, sondern auch die wahrscheinlich jüngeren, mit manchen von der Kirche ausgeschiedenen Schriften vielleicht gleichzeitigen (z. B. Hebräerbrief im Vergleich mit dem ersten Clemens- und Barnabasbrief), zeigen, wieder in sehr verschiedener Abstufung, (wie es eben bei wirklich geschichtlichen Dingen immer der Fall ist), ein eigentümliches Merkmal gemeinsam, das die übrige altchristliche Literatur vermissen lässt oder nicht so bestimmt darbietet: nämlich das, was man ihre alttestamentliche Bedingtheit genannt hat. Sie verstehen nämlich die Religion Israels, speziell deren prophetische Stufe als wirklich vorbereitende, aber auch nur vorbereitende Offenbarung. Und diese Eigentümlichkeit wird man wegen der frühzeitigen Judaisierung und Hellenisierung des Evangeliums nicht anders begreifen können denn als ein Zeugnis des ursprünglichen Verständnisses der Offenbarung in Jesus, mithin als seine Tat, als sein von ihm selbst hervorgerufenes Verständnis des Alten Testaments. So rechtfertigt sich das Taktgefühl der alten Kirche bei Feststellung des Kanon auf dem Weg rein historischer Untersuchung; und wieder bestätigen die vielen Schwankungen, Übergänge, Ausnahmen den Gesamteindruck. Er wird in dem Mass wachsen, als der Einfluss wichtigster alttestamentlicher Schriften, z. B. des zweiten Jesaja und des Psalters, auf die wichtigsten neutestamentlichen methodisch untersucht wird. Und im Zusammenhang solcher Untersuchungen würde dann wohl auch das treffende Wort aus der praktischen Theologie zum Rechte kommen: ein Versuch, über die apostolischen Väter so oft zu predigen wie über die neutestamentlichen Perikopen, könnte die Eigenart der letzteren lebendig zum Bewusstsein bringen.

Soviel darüber, dass das eine Merkmal kanonischer Schriften, die geschichtliche Glaubwürdigkeit, sich an den von der Kirche als solche angesehenen, in den angegebenen Grenzen und Graden, wie es der Sache entspricht, nachweisen lässt. Und nun wäre unschwer auszuführen, wiefern sie auch *das andere* Grundmerkmal an sich tragen. Wesentlich dieselben Schriften erweisen sich durch ihren

Inhalt als die religiös wirksamsten, als die am meisten »Christum treibenden«, von denen im persönlichen Leben wie in der Geschichte der Kirche alle tiefsten Erneuerungen ausgegangen sind. Dass diese Glaubenswirkung rechtmässigerweise gerade die Einheit beider Merkmale voraussetzt, soll aber noch einmal ausdrücklich betont sein.

Endlich, unsre dritte Frage: wie haben wir in der Glaubenslehre **diese heiligen Schriften zu verwenden?** Für die altprotestantische Dogmatik ergab sich die Antwort auch auf diese Frage aus ihrer Gleichstellung von Schrift und Offenbarung und aus ihrer Fassung der Irrtumslosigkeit beider. Unter den Diktaten des heiligen Geistes kann es grundsätzlich keine Stufen der Geltung geben. Nur Grade der vom heiligen Geist selbst bewirkten und beabsichtigten Deutlichkeit. Daher gibt es für die einzelnen Lehren einzelne klassische Stellen, jede hat ihren Sitz in der Schrift; von ihm ist auszugehen, die übrigen Aussagen sind darnach zu verstehen. Aber gerade dieser Schriftgebrauch, der die Schrift als einzige Norm zur Geltung bringen sollte, führte zum entgegengesetzten Erfolg. Denn weil man die einzelnen Offenbarungssprüche doch eben als einzelne, im Grund gleichwertige, betrachtete, weil man also den allein möglichen Weg, eine mannigfaltige Grösse in ihrer wesentlichen Einheit zu verstehen, nämlich den der inneren Vergleichung der vielen Aussagen mit den Mitteln der schlichten Worterklärung, nicht gehen konnte, gieng man von der scheinbar deutlichsten als der klassischen aus, d. h. aber in Wirklichkeit von der, welche die in der Kirche herrschende Meinung am klarsten zu enthalten, mit dem sie sich am leichtesten zu verbinden schien. So gewannen in die der Absicht nach einzig auf dem Grund und nach der Norm der heiligen Schrift erbaute Dogmatik noch ganz andere Prinzipien Eingang (vgl. S. 68 ff.). Für uns dagegen ist es nach allem über Wert und Art wie über die Wirklichkeit kanonischer Schriften Gesagten selbstverständlich, dass ihr Inhalt in mannigfaltigster Abstufung wertvoll ist, mithin nur unter genauer Rücksicht auf diese Abstufung in der Glaubenslehre verwertet werden kann. Und das entspricht wieder, wie dem Tatbestand der Schrift, so auch allein einem genau christlichen Offenbarungsbegriff. Soll es um des Glaubens willen keine zwingende Offenbarung

geben, so kann es auch kein in sich so gleichartiges, so gleichmässig autoritatives Zeugnis von ihr geben, dass die Prüfung der gläubigen Gemeinde überflüssig wäre, was an erster Stelle, was an zweiter und dritter autoritativ sei, was zum innersten Wesen gehöre und was nicht. Und was so aus der Natur der Offenbarung als der für den persönlichen Heilsglauben bestimmten sich ergibt, folgt ebenso aus ihrem geschichtlichen Charakter, weil Geschichte ohne Abstufung, Abtönung, Übergang keine wirkliche Geschichte ist. Daher wurden wir schon, wie von Christus als der Selbstoffenbarung Gottes die Rede war, darauf geführt, dass nicht seine ganze geschichtliche Erscheinung in allen ihren Teilen gleichmässig diese Bedeutung habe (vgl. S. 126 ff.). Dies ist jetzt in bezug auf die einzelnen Schichten neutestamentlicher Überlieferung näher zu zeigen.

In ihnen allen treten zunächst gemeinsame Unterschiede hervor, deren Erwähnung daher voranstehen mag, damit sie nicht jedesmal nachher wiederholt werden müssen. Einmal: es besteht ein solcher Unterschied unter den Aussagen der Offenbarungsurkunden (und zwar ist dabei immer sowohl an die berichteten Tatsachen als die sie deutenden Urteile zu denken), je nachdem sie religiösen Inhalts sind oder in den weitern Umkreis allgemein menschlicher Beziehungen gehören. Zum andern: im Religiösen ist zu unterscheiden zwischen Ursprünglichem, Eigenstem und Volkstümlichem, Zeitgeschichtlichem. Sodann: in den entscheidenden religiösen Zeugnissen selbst drängt sich der Unterschied auf, wie weit sie direktes Zeugnis sind oder etwa nur der Erklärung des direkten Zeugnisses dienen. Ferner: auch in jenem hinwiederum sind Unterschiede des Ausdrucks; dieser kann sich als völlig mit dem Inhalt einsgewordene Form darstellen, aber auch so, dass ein Abstand bleibt zwischen dem Gedanken und seinem Kleid. Endlich: es bietet sich deutlich Gemeinsames, Identisches und Individuelles, Besonderes dar, und zwar sowohl in den einzelnen Gruppen als sogar in den einzelnen Schriften. Für alle diese Gesichtspunkte ist es nicht schwer, Beispiele zu finden; aber zunächst war es nützlich, die unanfechtbaren Grundsätze als solche zu nennen, weil über das einzelne Beispiel leicht sofort der Streit sich erhebt. Und volle Bedeutung gewinnen sie erst in der Anwendung auf jene eigentlich entscheidenden Fragen:

wie verhalten sich die Schriften der neutestamentlichen Überlieferung zueinander? wie das Neue Testament zum Alten?

Zunächst also die erste, die schwierigste dieser Fragen: wie verhält sich Jesus selbst und seine Gemeinde, sein Leben und Wirken im Licht seines eigenen Zeugnisses und die Glaubenszeugnisse seiner Gemeinde über ihn? Aber kann man denn überhaupt so unterscheiden? Ist nicht beides unzertrennlich eins? In entgegengesetztem Sinn wird das behauptet: sagen wir der Deutlichkeit wegen mit den üblichen Schlagworten: in positiv-orthodoxem und in negativkritischem Sinn. Das erste kann in doppelter Form geschehen: vom Standort der altprotestantischen Schriftlehre aus, wonach jedes apostolische Wort gleich irrtumslos ist wie jedes Wort des Herrn, eine These, mit der man, wie wir sahen, in der Schriftverwertung für die Glaubenslehre doch nicht Ernst machte und nicht Ernst machen konnte. Eine viel feinere Form jener Vereinerleiung ist die Losung vom »ganzen biblischen Christus«: wir wissen doch nur durch die gläubige Gemeinde von Jesus, und es soll gar nicht anders sein; der im Glauben verstandene ist der wirklich historische Christus. Es ist an andrer Stelle (S. 126 ff.) schon gezeigt worden, wie viel grundsätzliche Wahrheit dieser Satz enthält, aus Gründen des Glaubens ebenso wie der Geschichte, und in welchem Sinne wir ihn anerkennen. Aber auch mit welcher Begrenzung. Und an unsrer Stelle ist diese notwendige Begrenzung vielleicht schon dadurch manchem einleuchtender, weil er, schrankenlos zugestanden, im entgegengesetzten Interesse verwendet werden kann und oft genug verwendet wird. Nämlich um zu beweisen, dass wir von Jesus eben historisch nichts wissen, weil wir nur das unkontrollierbare Glaubenszeugnis seiner Gemeinde haben: das wäre nichts weniger als der Tod des Glaubens, und andrerseits keineswegs eine mit geschichtlichen Gründen zu erhärtende Stellung (S. 107 ff., 131 ff.). Wie wenig das letztere, beweisen die, welche umgekehrt das Zeugnis Jesu und das Zeugnis der Gemeinde von Jesus einander entgegensetzen; er selbst wolle nur der erste Gläubige seiner Gemeinde, in keinem Sinn Gegenstand des Glaubens für sie sein — mag dieser Satz im Sinn des Christentums Christi bei Lessing oder im Zusammenhang mit modernsten Entwicklungsgedanken auftreten, letzteres oft in seltsamem Bunde mit der obigen entgegengesetzten These,

dass man von Jesus nichts wisse, weil wir nur das von seinen Jüngern entworfene Bild haben. Über beiden Extremen, der Vereinerleiung und der Entgegensetzung der beiden Grössen, Jesus und Gemeinde, müssen wir unsern Standpunkt nehmen, ihren Unterschied in der Einheit, ihre Einheit im Unterschied zur Geltung bringen. So entspricht es dem sich selbst verstehenden Glauben wie der unvoreingenommenen geschichtlichen Betrachtung. Wir müssen von der Einheit ausgehen: denn was wäre für den Glauben eine wesentlich falsch aufgefasste Offenbarung? Und fehlte nicht auch, geschichtlich betrachtet, dem so ungeheuren Zeugnis der Gemeinde der zureichende Grund? Aber diese Einheit lässt Unterschieden Raum: was wäre das für eine Offenbarung, in welcher der Träger nicht den Empfängern übergeordnet wäre? und was für eine Geschichte, in der nichts Eigenartiges, Neues geschehen würde? Diese Unterschiede in sich duldende, vielmehr fordernde Einheit zwischen beiden Grössen lässt sich, ohne schon dem einzelnen vorzugreifen, in den allgemeinen Satz fassen: sofern für den christlichen Glauben Jesus die abschliessende Selbstoffenbarung Gottes ist, die erste Gemeinde die von ihm erzogene und geleitete verständnisvolle Empfängerin dieser Offenbarung, ist beider Zeugnis (das Wort Zeugnis in dem oben bezeichneten weitesten Sinn genommen) gleichwertig, wenn und soweit das der Gemeinde nicht hinter dem Jesu zurückbleibt, oder, wenn es zwar über dasselbe hinausgeht, aber als das von Jesus beabsichtigte Verständnis seines eigenen Zeugnisses begriffen werden kann. Ob jenes Zurückbleiben in dem Urteil des Paulus über die Ehe vorliegt, ob das andere Verhältnis von den Grundzügen der apostolischen Christologie behauptet werden kann, das sind naheliegende Einzelbeispiele, über die wie über alles Einzelne nur die besondere Untersuchung entscheiden kann.

In jeder solchen Einzeluntersuchung, sowohl was das Zeugnis Jesu als das der ersten Gemeinde und ihr beiderseitiges Verhältnis betrifft, kommen dann die allgemeinen Grundsätze mit in Betracht, die oben vorausgestellt wurden. Am langsamsten haben sie sich durchgesetzt in der Anwendung auf Jesu eigenes Zeugnis, ohne dass sie doch als Grundsätze noch ernstlich bestritten wurden; der Streit dreht sich um die Einzelanwendung. Dass das aus der allgemeinen

Zeitbildung in bezug auf Natur und Geschichte lediglich Übernommene nicht normativ sei, wird jeder zugeben; aber schwierig ist es, die Grenze zwischen solchen Stoffen und dem religiösen Gebiet zu bestimmen, z. B. in bezug auf die Dämonischen oder auf die Einzelaussagen über die Parusie. Im allgemeinen lässt sich an unsrer Stelle nur noch der Satz gewinnen: normativ ist Jesu Zeugnis in dem Mass, als es mit dem Mittelpunkt seines Selbst- und Berufsbewusstseins zusammenhängt. Ein Wort wie Mark. 13, 31 f. führt gleichermassen in die Gebundenheit wie in die Freiheit. Bei der Abstufung der Glaubenszeugnisse der ersten Gemeinde unter sich ist unter den vorausgeschickten Grundsätzen besonders wichtig der des Unterschieds von Zeugnis und Begründung. Eine Begründung wie die in Gal. 4 wird kein evangelischer Theologe für normativ halten; aber wiederum, wo ist die Grenze der unverbindlichen Beweisführung? Man denke an Röm. 4. Dass auch das Individuelle unter Umständen bleibende Bedeutung haben kann, ist an dem paulinischen Rechtfertigungsgedanken klar; und wie oft hat auch sonst die Geschichte der Kirche lange Zurückgestelltes wieder neu verstehen gelehrt?

Und nun das Verhältnis des Alten und Neuen Testaments. Ein Wort darüber ist um so unerlässlicher, als oben der Kürze wegen oft nur auf das Neue Testament Rücksicht genommen wurde. Auch hier leitet die Erinnerung an die beiden äussersten Ansichten am deutlichsten zu der sachgemässen Stellungnahme hin, die aus dem christlichen Offenbarungsbegriff sich ergibt. Die Extreme sind die grundsätzliche Wertlosigkeit des Alten Testaments für Christen auf der einen Seite, seine Gleichsetzung mit dem Neuen auf der andern. Jene z. B. bei Marcion und dem »Marcion der neuern Theologie«, Schleiermacher, nicht wegen seines unanfechtbaren Satzes, dass die alttestamentlichen Schriften nicht die normale Dignität der neutestamentlichen teilen, sondern wegen des dahinterstehenden religionsgeschichtlichen Urteils, das Christentum verhalte sich, was sein geschichtliches Dasein und seine Abzweckung betrifft, zu Juden- und Heidentum gleich. Die Überschätzung des Alten Testaments, seine Gleichsetzung mit dem Neuen kann ebensowohl als Christianisierung des Alten wie als Judaisierung des Neuen auftreten; letzteres ist mehr in der römischen Kirche der Fall, ersteres in der evangelischen

Orthodoxie und in frommen Laienkreisen. Für uns ergeben sich folgende Grundsätze mit Notwendigkeit. So gewiss wir als Christen in Christus die vollendete Gottesoffenbarung sehen, sind für die christliche Glaubenslehre direkt massgebend nur die neutestamentlichen Urkunden dieser Offenbarung. Also darf kein christlicher Glaubenssatz allein aus dem Alten Testament abgeleitet werden, etwa die national-politische Herstellung Israels aus den Propheten; und jede überhaupt in der Glaubenslehre verwertete Aussage des Alten Testaments muss vom Mittelpunkt des christlichen Glaubens aus christlich verstanden werden, z. B. in der Lehre von Gott und von der Sünde. Aber so gewiss die Offenbarung in Christus Vollendung der alttestamentlichen ist, lässt sich jene ohne diese nicht richtig verstehen; jeder christliche Glaubenssatz muss in seine alttestamentlichen Wurzeln zurückverfolgt und aus denselben verständlich gemacht werden, man denke an so wichtige neutestamentliche Gedanken wie Sohn Gottes, Reich Gottes, Rechtfertigung. Diese doppelseitig-einheitliche Stellung entspricht der Jesu selbst. Er ist nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen, der Gott der Väter ist sein Vater, aber als des Sohnes, der den Vater allein kennt. Das Alte Testament ist seine Heimat, aber eben die Heimat des Sohnes; seine Gebundenheit daran ist tiefer als die jedes andern, darum auch freier. Weil ihm das Alte Testament Wort Gottes als seines Vaters war, hat es auch seine pneumatische Kritik erfahren und ertragen, und als dieses, als das seinige, ist es das unsrige geworden. Im einzelnen erheben sich natürlich auch hier ernste Fragen: z. B. werden selbst solche, die wegen der Verwendung von Psalm 110 in Matth. 22 sich nicht an die Annahme davidischer Abfassung des Psalms gebunden halten, nicht immer ebenso bereit sein zum Verzicht auf ein Urteil über die Geschichte der Erzväter im Blick auf Matth. 22, 32. Aber der Grundgedanke ist stark und klar genug, um über solche Einzelfragen überzugreifen, und auch praktisch, im Verkehr mit frommen Gemeinschaftskreisen wie in den mancherlei Schwierigkeiten des Unterrichts, beginnt er sich fruchtbar zu erweisen.

Fast nur der Vollständigkeit wegen erinnern wir uns, dass die ganze bisherige Lehre von der heiligen Schrift sich nur auf das eine der einst bei unsern Alten unter diesem

Titel behandelten Probleme bezog, nämlich die Autorität der heiligen Schrift. Das andere, das des Ursprungs, ist ja für uns wegen der andern Fassung der Autorität, völlig in den Hintergrund getreten, nicht eine Glaubensfrage, nur ein Gegenstand christlicher Reflexion. Als solcher wird er durch unbestimmte Wendungen nicht aufgeklärt, z. B. wenn man hier von gottmenschlichem Ursprung (wie oben Charakter) redet, was offenbar nicht Lösung, sondern Bezeichnung der Aufgabe ist, und auch dazu wenig geeignet. Erfolgreicher ist es, im Anschluss an Schleiermachers Gedanken nicht von Inspiriertheit der Schriften, sondern der Verfasser zu reden. Die Eigenart ihrer Schriften sei sachlich zu verstehen als ursprüngliche Wirkung des Bildes und Geistes Christi, formell in Erinnerung an den Unterschied des Gefundenen vom Selbsterdachten und Erlernten. Dann dürfen wir sie in wichtigsten Momenten ihres Berufswirkens überhaupt, speziell aber auch in denen des Schreibens, das zwar nicht für ihr Bewusstsein, aber nach Gottes Absicht die nun erörterte Bedeutung für die Gemeinde aller Zeiten hatte, in besonders intensiver Weise vom Geiste Gottes und Christi erfüllt denken. Nur freilich so, dass niemals die oft wiederholten, im Wesen unsrer Religion liegenden Grenzen ausser acht gelassen werden, d. h. in unsrem Zusammenhang namentlich, dass wir ihren psychischen Zustand nicht als den der Passivität denken; auch diese Tätigkeit war Dienst, und Dienst ist höchste persönliche Aktivität, desto mehr, nicht desto weniger, je mehr »Gott es ist, der da wirkt«. Wie Arbeit und Geschenk gerade auf der höchsten Stufe eins sind, dafür bieten die Selbstzeugnisse schöpferischer Geister auf andern Gebieten unanfechtbare Parallelen. Auf solche Weise etwa mag das christliche Nachdenken einen geeigneten Ausdruck für die Tatsache suchen, dass wir wirkungsreichste Worte der heiligen Schrift unwillkürlich inspiriert nennen.

Aber nicht mit solchen an der Peripherie des Glaubensinteresses liegenden Reflexionen gilt es die Lehre von der Schrift abzuschliessen, sondern jenen **Grundgedanken** über ihre Autorität noch einmal einfach zusammenzufassen. Er will über die Unsicherheit hinausführen, die beim Festhalten der alten Lehre wie bei ihrer Preisgabe, ohne dass etwas Bestimmtes an ihre Stelle tritt, unentrinnbar ist. Beim Festhalten.

Denn im ursprünglichen Sinn der Alten ist das, wie wir sahen, durch die tatsächliche Beschaffenheit der Schrift wie um des durchgeführten reformatorischen Verständnisses von Offenbarung und Glaube willen unmöglich geworden: die Schrift ist kein dogmatisches Lehrbuch und kein »Katechismus der Lehre« und will es nicht sein. Aber sie ist auch kein »Leitfaden der Offenbarungsgeschichte« und nicht bloss das vornehmste »Erbauungsbuch«. Auch das entspricht nicht ihrer wirklichen Art, und es genügt nicht den wirklichen Bedürfnissen des Glaubens. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn solche Anschauungen von der Schrift, die gerne ihren Gegensatz zu allem Sich über die Schrift stellen, ihre Unterwerfung unter das Wort betonen, unmerklich entweder einem willkürlich subjektivistischen Gebrauch derselben anheimfallen oder als Norm der Schrift über sie das Bekenntnis der Kirche stellen müssen. Auf der andern Seite untergräbt die offene Preisgabe der Schriftautorität, ihre Auffassung als wichtigen, aber nicht massgebenden Denkmals der Anfangsstufe, unzweideutig die Sicherheit und Bestimmtheit des Glaubens. Sie gibt der Frömmigkeit unwillkürlich einen enthusiastischen oder mystischen, in beiden Fällen subjektivistischen Charakter; und mag sie selbst darin einen Fortschritt oder einen unabwendbaren Nachteil sehen, jedenfalls ist es etwas anderes als das geschichtlich wirksam gewesene Christentum, und auch die praktische Haltung, namentlich gegenüber dem Kulturproblem, wird unsicher. Daher ist es nicht auffallend, wenn da und dort solcher Subjektivismus den kirchlichen Ordnungen gegenüber auch wieder reichlich konservativ sein kann. Und doch vermag dieses den Glauben unsicher machende Urteil über die Schrift, wonach sie nichts als Denkmal der Anfangsstufe ist, den Beweis nicht zu führen, dass es von der geschichtlichen Wirklichkeit gefordert werde: vielmehr werden dabei bald mehr bald weniger deutlich geschichtliche und dogmatische Massstäbe vermischt.

Beiden Gefahren gegenüber gilt es, aus dem genauen Offenbarungsbegriff heraus die heilige Schrift zu verstehen als das massgebende, zur Offenbarung notwendig gehörige ursprüngliche Glaubenszeugnis dieser Offenbarung. Ist es Ernst damit, dass wir als Christen für immer an die geschichtliche Offenbarung gebunden sind, dass unser Glaube an Gott in seiner christlichen Bestimmtheit Grund und Mass

in Jesus Christus hat — und warum es damit Ernst sein muss, wenn es mit bestimmtem christlichem Glauben Ernst ist, wurde gezeigt —, so ist ein zuverlässiges Zeugnis der geschichtlichen Offenbarung notwendig; man kann nicht das eine behaupten, das andere ablehnen. Aber nicht irgendwelches, aus eigenen Gedanken entworfenes Zeugnis, sondern ein dem Wesen dieser Offenbarung entsprechendes, Glauben an sie wirkendes. Und eben ein solches, nicht irgendwelches, bietet die Geschichte dar, kann sie allein darbieten. Der Glaube will nicht alles mögliche von der Geschichte, sondern etwas sehr Bestimmtes, und dies Bestimmte gewährt sie, vermag sie zu gewähren.

Wenn nun gegen diese Lehre aus der heiligen Schrift, die aus ihren tiefsten eigenen Beweggründen heraus umgebildet ist, sich wieder dieselben Bedenken erheben wollen, über welche sie hinausstrebt, nämlich wenn sie den einen haltlos subjektivistisch, den andern viel zu dogmatisch-objektiv erscheint, so bedarf der letztere Einwand nicht nochmaliger Widerlegung; es ist im Grunde der von Anfang bekämpfte, gegen die unüberbietbare Vollkommenheit unsrer Religion, gegen den Glauben an die Volloffenbarung Gottes in Christus, mit dem sie steht und fällt. Aber der andere Einwand bedarf noch weiterer Erwägung, sie dient der Verdeutlichung des Grundgedankens. Der Schein des Subjektivismus trifft ihn in der Tat im Bewusstsein aller, welche die alte Lehre, freilich ohne Folgerichtigkeit, aufrecht erhalten. Aber dieser Schein wird als blosser Schein sich dartun lassen. Aus den mannigfaltigen Zeugnissen der heiligen Schrift, die in mannigfaltig abgestuftem Mass (S. 181) Glauben wirkende Glaubenszeugnisse der Offenbarung sind, gewinnt die christliche Gemeinde auf ihrem Gang durch die Zeit, unter den wechselnden, mannigfaltigen, aber (nach christlichem Glauben) von Gottes Regierung auf ein Ziel hin geordneten Erfahrungen und Aufgaben, eine immer genauere, tiefere wie vollständigere Erkenntnis vom Wesen der ihr geschenkten, in der Schrift bezeugten und wirksamen Offenbarung; und dieses fortschreitend erkannte Wesen unsrer Religion, wenn man will, ihr Prinzip, ihre einheitliche Idee, aber nicht eine erdachte, konstruierte, sondern in ihrer wirklichen Geschichte aus den Urkunden ihres wirklichen Ursprungs immer tiefer verstandene Idee, wird dann für die Erkenntnis-

stufe jeder Zeit selbst wieder zum Massstab der einzelnen Schriftaussagen. Der altprotestantische Grund satz, dass die Schrift Erklärerin der Schrift sei, wird dem Wesen des Glaubens gemäss durchgeführt. Es wäre eine lohnende Aufgabe, in grossem, aber auf genauer Kenntnis des einzelnen beruhendem Überblick über die Geschichte der Bibel diesen Gedanken auszuführen. Nicht nur den, woran zunächst mit Grund die Aufmerksamkeit haftet, welch ungeheure Wirkungen die Bibel auf die Entwicklung der Menschheit ausgeübt hat, sondern umgekehrt: welche Wirkungen die Menschheitsentwicklung für das Verständnis der Bibel gehabt hat,wie diese Geschichte des Verständnisses der Bibel als eine grosse Vereinfachung, aber eben darin als eine grosse Vertiefung, als eine immer tiefere Erfassung ihres innersten Gehalts, d. h. aber der Offenbarung, deren Glaubenszeugnis sie ist, sich darstellt.

Dies die dem Glauben wertvolle und unentbehrliche Objektivität, in der Stellung zur Schrift, dies die ohne Verletzung der Wahrhaftigkeit mögliche. Was daran von Subjektivität übrig bleibt, braucht nicht bemäntelt, nicht entschuldigt zu werden; es ist der Subjektivismus des Lebens, zuhöchst des Glaubenslebens, der persönlichen Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott.

Dem flüchtigen Blick, von dem feindlichen oder verständnislosen der Gegner zu schweigen, drängt sich freilich immer das Einzelne, Zufällige und Willkürliche in solcher evangelischer Stellung zur heiligen Schrift zuerst auf; jeder tiefere Blick in die Geschichte erweist diesen Eindruck als einen unrichtigen. Die Fortschritte, von Namen wie Augustin, Franziskus, Luther, Bengel, Schleiermacher bezeichnet, sind, wie verschieden unter sich, doch alle Fortschritte im Verständnis der heiligen Schrift gewesen, die das Wesen unsres Glaubens tiefer erfassten und das Einzelne in das Licht dieser neuen Grunderkenntnis rückten. Wie arm nicht nur, wie wenig aus dem Glauben stammend, erscheint dann die Forderung, Gott müsse uns eine in allem einzelnen untrügliche heilige Schrift gegeben haben! Im persönlichen Christenleben gilt dieses Muss gegenüber der göttlichen Vorsehung als Unglaube. Die Gemeinde ist nicht anders gestellt. Man meint dies oft behaupten zu können durch die Unterscheidung: unser persönliches Leben könne die Rätsel der Vorsehung tragen, gerade weil es das untrügliche Wort zum festen

Glaubensgrund habe. Zweifellos, aber welcher Art diese Untrüglichkeit ist, wie weit sie reicht und wie der Glaube ihrer gewiss wird, darüber entscheidet der Tatbestand der von Gottes Vorsehung dargebotenen heiligen Schrift, und der Glaube lernt sie gerade unter Versuchung, Kampf und Verzicht in diesem ihrem Tatbestand als ihm entsprechend verstehen, während jene postulierte, angeblich notwendige Schrift nicht für immer unter allen Wechseln der Geschichte, bei allen neuen Aufgaben dem Glauben leisten könnte, was der Glaube bedarf.

Ist dieser Grundsatz unzweideutig ausgesprochen, so darf die Lehre von der Schrift mit einem Gedanken schliessen, der auch die Bedenklichen zu versöhnen geeignet ist, ohne in irgend etwas die bisher eingenommene Stellung zu gefährden. Die Glaubenslehre hat in jedem einzelnen Fall aufs genauste zu erwägen, ob sie den ganzen Reichtum der Schrift auf der ihr zugänglichen Stufe der Gesamterkenntnis unsres Glaubens erschöpfe. Je sorgsamer sie diese Selbstkritik treibt, desto geschickter wird sie werden zum wahren Fortschritt im einzelnen auch innerhalb der nichtschöpferischen Zeiten, ja selbst in Zeiten »der geringen Dinge«, und zugleich, wenn auch im kleinsten Teil, zur Anbahnung einer neuen Stufe der Glaubenserkenntnis. Bei diesem Geschäft wird sie, durch die Geschichte belehrt, namentlich an den Punkten, die ihrer Natur nach den Grenzen irdischen Begreifens sich nähern, gerade auch die Zeugnisse der Schrift schätzen lernen, die der augenblicklichen Zeitstimmung wenig willkommen sind. Unsre Grundstellung zur Schrift als dem zur Offenbarung gehörigen glaubenwirkenden Glaubenszeugnis der Offenbarung fordert uns zu dieser Arbeit auf.

Die heilige Schrift und das kirchliche Bekenntnis.

In dieser Lehre von der heiligen Schrift ist zugleich die Entscheidung darüber enthalten, ob das kirchliche Bekenntnis Grund und Norm der evangelischen Glaubenslehre sein könne, d. h. das grundsätzliche Nein auf diese Frage, das aber, wenn über seine Geltung kein Zweifel gelassen wird, der grossen relativen Bedeutung der kirchlichen Autorität nicht nur gerecht zu werden erlaubt, sondern sie geradezu fordert. Das grundsätzliche Nein zu betonen, ist auch in der evange-

lischen Kirche keineswegs überflüssig. Schon in dem letzten unsrer Bekenntnisse, das absichtlich auf das Problem eingeht, im Eingang der Konkordienformel über Regel und Norm der Dogmen, finden wir Sätze nebeneinandergefügt, die streng genommen sich aufheben. Leuchtend steht das Schriftprinzip voran: die Schrift ist einzige Norm und Regel; und mit unzweideutiger Klarheit wird davon bald darauf die Anwendung auch auf das vorliegende Bekenntnis gemacht, dass es die einmütige Entscheidung der damals Lebenden über die in den evangelischen Kirchen aufgetretenen Kontroversen nach der heiligen Schrift sei. Aber dann heisst es doch, dass diese Entscheidung für immer sein und bleiben solle. In Wahrheit liegt darin ein unausweichliches Entweder—Oder. Entweder nach der Schrift als oberster Norm, dann selbstverständlich so lange, als diese Übereinstimmung mit der Schrift klar sich nachweisen lässt. Oder auch ohne diese Bedingung, dann ist unleugbar eine Entscheidung der Kirche über die Schrift gestellt. Dieses Entweder—Oder beseitigt auch die noch so fein ausgeführte Unterscheidung zwischen norma normans (Schrift) und norma normata (Bekenntnis) nicht: denn wenn die Übereinstimmung des Bekenntnisses mit der Schrift sich nachweisen lässt, so ist die Unterscheidung wertlos; wo nicht, so ist die Schrift aus ihrer massgebenden Stellung verdrängt. Selbstverständlich handelten die Urheber dieser dogmatischen Formel wie jener Sätze unsres letzten Bekenntnisses in dem guten Glauben, dass solche Übereinstimmung nie würde geleugnet werden können; die Sätze bleiben dennoch in sich widerspruchsvoll, und wie sie praktisch verhängnisvoll geworden sind, ist uns bekannt. Denn von niemand werden ja alle einzelnen Aussagen der Bekenntnisse aufrecht erhalten, z. B. die Verdammnis der ungetauft verstorbenen Kinder im 2. Artikel der Augustana. Aber die grundsätzliche Undeutlichkeit öffnet der Willkür das Tor; jeder kann wegen einer andern Abweichung als nicht bekenntnismässig verdächtigt werden. Sagt man aber, um diesen Zustand zu verteidigen, über ein gewisses Mass von Übereinstimmung des Bekenntnisgemässen und des Schriftgemässen herrsche Übereinstimmung, so darf man billig den Beweis dieser Behauptung verlangen, wenn anders die Anerkennung des Schriftprinzips ernst gemeint ist.

Aus unsrer Fassung der Schriftautorität aber ergibt sich nicht nur dieses unerbittliche Nein gegen jeden Versuch, irgend ein geschichtliches Verständnis der Schrift der Schrift überzuordnen, sondern auch der nichtsdestoweniger hohe Wert des kirchlichen Bekenntnisses. Es handelt sich um die Anwendung unsres obigen Satzes von dem in der Gemeinde fortschreitenden Verständnis der Schrift, der im Glauben an die für alle Zeiten massgebende Offenbarung Gottes begründet worden ist. Nun ist die Reformation des 16. Jahrhunderts die für uns wichtigste, weil nach begründeter Überzeugung bisher höchste Stufe dieses Verständnisses im Grossen und Ganzen. Die Urkunden der werdenden Reformationskirche sind mithin unentbehrliche Anleitung zum reformatorischen Schriftverständnis. Aber nicht um es als ein für immer abgeschlossenes festzustellen, sondern um auf Grund desselben und im Zusammenhang mit ihm in den unerschöpflichen Reichtum der Schrift als des Glaubenszeugnisses der Offenbarung uns zu vertiefen und ihn für uns und unsre heutigen Bedürfnisse zu verwerten. Wie unzertrennlich diese Schriftforschung an die grammatisch-historische Auslegung gebunden ist, wie jede andere notwendig die Schrift- d. h. die Offenbarungsautorität gefährdet, haben wir uns schon oben in anderem Zusammenhang vergegenwärtigt. Was also kirchliche und unkirchliche Theologie, speziell Glaubenslehre sei, ergibt sich aus dem Dargelegten von selbst.

Die strenge Herrschaft des Offenbarungs- und abgeleiteterweise des Schriftprinzips schliesst wie das kirchliche Bekenntnis; so auch die übrigen in der Apologetik besprochenen Möglichkeiten, Grund und Norm des christlichen Glaubens zu bestimmen, von der entscheidenden Stelle aus; aber auch ihnen gewährt sie ihr relatives Recht sicherer und deutlicher als die scheinbar strengere Betonung der Schrift in der altprotestantischen Dogmatik. Es ist gezeigt worden, wie dabei Vernunft und fromme Erfahrung in versteckter Weise nur desto mehr und in gefährlicher Weise sich geltend machten. Was sie für die evangelische Glaubenslehre wirklich bedeuten, ergibt sich aus der dortigen Übersicht von selbst, nur dass das, was damals unter dem Gesichtspunkt der Apologetik vorkam, jetzt unter dem der dogmatischen Methodenlehre auszuführen wäre. Unter Verzicht darauf darf noch auf

Folgerungen für die dogmatische Methode

im engern Sinn aufmerksam gemacht werden. Die evangelische Kirche kennt keine andere als Schriftdogmatik, so gewiss christliche Glaubenserkenntnis Glaubensverständnis der Offenbarung ist, deren notwendig zu ihr gehöriges glaubenwirkendes Glaubenszeugnis die heilige Schrift ist. (S. 171 ff.) Aber die evangelische Glaubenslehre, obwohl sie in diesem Sinn an der heiligen Schrift ihre oberste Norm hat, kann nicht blosse geordnete Zusammenstellung des Schriftinhalts sein, nicht mit der biblischen Theologie zusammenfallen, so gewiss diese ihre unmittelbarste Vorarbeit ist und beide in beständiger Wechselwirkung fortschreiten. Darf man doch sagen: eine Reihe einst hochberühmter dogmatischer Sätze sind durch den Fortschritt der neutestamentlichen Theologie für immer unmöglich geworden; die stille Arbeit der neutestamentlichen Theologie erreicht langsam, aber sicher, was für alle Grossmächte der äusseren Kirche unerreichbar ist. Aber Glaubenslehre ist auch die jeweils beste biblische Theologie nicht. Einmal schon, weil in der letzteren als historischer Wissenschaft das Glaubensverständnis der Offenbarung zwar keineswegs fehlen kann, wenn sie ihre Aufgabe wirklich lösen will (s. früher), aber im Vergleich mit der systematischen Theologie zurücktritt. Sodann insbesondere, weil diese die Glaubenserkenntnis darstellen will, die wir aus dem auf unsrer geschichtlichen Stufe uns zugänglichen Gesamtverständnis der Offenbarung gewinnen können, wovon soeben am Schluss der Lehre von der Schrift gehandelt ist. Endlich, weil sie als systematische die grösstmöglichste Bestimmtheit der Begriffe wie ihres Zusammenhangs erstrebt.

Sodann bedarf es noch des Hinweises darauf, dass apologetische Einzelausführungen auch in die Glaubenslehre selbst Einlass begehren, nämlich an all den Punkten, auf welche sich der Widerspruch anderer Überzeugungen besonders nachdrücklich richtet oder, wie dann mit Vorliebe gesagt wird, der Widerspruch »der Wissenschaft«. Sie aus

der Dogmatik aus- und lediglich der Apologetik zuzuweisen, entspricht jedenfalls nicht dem praktischen Bedürfnis, sofern der Widerspruch der Gegner und das Bedürfnis, sie zu widerlegen, an diesen bestimmten Punkten am lebhaftesten ist; aber auch nicht dem wissenschaftlichen, weil Angriff und Verteidigung sonst leicht im Unbekannten und Allgemeinen bleibt. Nur versteht sich von selbst, dass nicht in solchen Abschnitten der Dogmatik andere Gründe der Glaubensgewissheit eingeführt werden dürfen als die in der Apologetik in ihrem Recht erwiesenen. Mit andern Worten, der aus dem Wesen des Glaubens und Wissens gerechtfertigte Begriff der Glaubenserkenntnis darf nicht preisgegeben, sondern muss dadurch immer deutlicher ausgeführt werden. Sonst würde schliesslich der Glaube selbst erschüttert statt gestärkt, was in der Tat manchmal die Frucht sachwidriger apologetischer Bemühungen ist.

Die alte Streitfrage, wie Dogmatik und Ethik, der christliche Glaube und das christliche Leben sich verhalten, ist wohl schwieriger für den Anfang der letzteren als der ersteren. Gerade darum lassen sich vielleicht hier, am Anfang der Dogmatik, einige Gesichtspunkte leichter zur Anerkennung bringen. Sagt man, dass in beiden der ganze Stoff der christlichen Lehre behandelt werden könne, aber unter entgegengesetzten Gesichtspunkten, nämlich dem der Abhängigkeit in der Dogmatik, dem der Selbsttätigkeit in der Ethik, so kann dieser Satz ungefährlich, ja fruchtbar sein, wenn von einem Meister gehandhabt, man denke an Rothe. Er kann aber noch leichter zum Deckmantel der Unklarheit werden, indem weder in der Dogmatik noch in der Ethik das Verhältnis von Abhängigkeit und Freiheit im Sinne unsrer Religion deutlich bestimmt wird. Tiefer in die Sache hinein führt die Beobachtung, dass einerseits (s. Apologetik) der christliche Glaube nicht entstehen kann ohne persönliche Hingabe, ohne sittliches Wollen, wie das oft erwähnte Wort Joh. 7, 17 wieder in Erinnerung bringen mag, und dass andrerseits der christliche Glaube an Gott nicht bestehen kann ohne sittliches Wollen, ohne persönlichste Selbstbetätigung, vielmehr (s. Ethik) Grund und Antrieb zum Guten ist — beides, weil unsre Religion die absolut sittliche sein will. Freilich unterscheiden wir leicht nicht genau genug zwischen sittlichem Wollen überhaupt und christlich-

sittlichem Wollen: christlicher Glaube ist nur, wo irgendwie (nach Art und Mass noch so verschieden) sittlicher Wille ist, und christlich-sittlicher Wille nur, wo christlicher Glaube ist. Aber jedenfalls ergibt sich aus dieser einfachen Überlegung, dass in der Hauptsache diejenigen recht haben, welche christlichen Glauben und christliches Leben als ein zusammengehöriges Ganzes fassen und die Trennung, die ja verhältnismässig spät vollzogen wurde, wesentlich nur aus Zweckmässigkeitsgründen festhalten. Die beiden Fragen Schleiermachers sind unzertrennlich: was muss sein, weil christliche Gemütszustände sind? was geschehen, weil christliches Selbstbewusstsein ist? Ebenso: wie es zur Aussage kommt: Gott liebt mich, und was es auf Grund davon heisse: ich liebe Gott (v. Hofmann). Nur in beidem zusammen wird, was Christentum ist, vollständig dargestellt. Oder, wenn wir das christliche Heilsgut in dem Wort Reich Gottes zusammenfassen, so zeigt die Glaubenslehre, wie uns dieses Heilsgut im Vertrauen auf Gottes Offenbarung in Christus zu gewissem persönlichem Besitz wird; die Sittenlehre, wie wir in diesem Vertrauen Antrieb und Kraft haben, an der Verwirklichung jenes Gutes mitzuarbeiten. Denn so gewiss es Gabe ist, so gewiss wird diese Gabe um ihres Wesens willen zur Aufgabe. Aber eben darum ist nur beides zusammen das ganze Christentum. (Vgl. Ethik.)

Die Einteilung der Glaubenslehre ist weithin nur eine untergeordnete Formfrage, wenigstens was die grossen Hauptabschnitte betrifft, während in den einzelnen Glaubenslehren sehr häufig schon die Anordnung zeigt, ob die vorausgeschickten Grundsätze über das Wesen der Glaubenserkenntnis und ihre Methode befolgt werden. Aber auch in der Frage der Haupteinteilung hat wenigstens ein Punkt wesentliche Bedeutung. Es muss nämlich der Leitgedanke der in der Geschichte der Dogmatik wirkungsreichsten Arbeit bewusst aufgegeben werden. Schleiermacher sagt: wir werden den Umfang erschöpfen, wenn wir die Tatsachen des frommen Selbstbewusstseins betrachten zuerst so, wie der im Begriff der Erlösung ausgedrückte Gegensatz (Sünde und Gnade) sie schon voraussetzt, dann aber auch so, wie sie durch denselben bestimmt sind. Diese Unterscheidung hat zweifellos die Darstellung der Glaubenslehre vor Schleiermacher weithin beherrscht, man denke z. B. an die allgemeine

Gotteslehre und die bestimmt christliche Trinitätslehre. Wenn aber auch nach Schleiermacher sich manche gerade seiner Gegner für eine solche Darstellung auf ihn berufen, so übersehen sie, dass er selbst diesen Gedanken später mit dem unwiderleglichen Grunde bekämpft hat: in einer christlichen Glaubenslehre gehört das bestimmt Christliche an die erste Stelle. In der Tat: wenn, wie Schleiermacher nachgewiesen, auch die scheinbar verwandtesten Stoffe in jeder Religion nach ihrem Grundgedanken verschieden bestimmt sind, wenn gar kein einzelner Satz in zwei andersartigen Religionen dieselbe Bedeutung hat, Einheit Gottes, Glaube, Erlösung, Seligkeit, warum soll dann der Dogmatiker sich in die Versuchung führen, der er notwendig erliegen muss, nämlich dass er unter dem Titel allgemeiner, im Christentum schon vorausgesetzter, frommer Erfahrungen (bezw. Glaubenssätze) entweder völlig blasse, unbestimmte Aussagen macht, oder aber, und das wird irgendwie immer zugleich der Fall sein, trotz ihrer christlichen Unbestimmtheit anderswoher schon zu bestimmte, unterchristliche Aussagen, die nun unwillkürlich die volle christliche Bestimmtheit erschweren, ja unmöglich machen (z. B. Schleiermachers »allgemeine« Sätze über Gott im Verhältnis zum Naturzusammenhang)? Eher könnte man geneigt sein, Schleiermachers Unterteilprinzip festzuhalten, dass derselbe Inhalt je zuerst als Bestimmtheit menschlicher Lebenszustände, dann als Begriffe göttlicher Eigenschaften, endlich als Aussagen über die Welt vorkommen solle. Allein der erste Gesichtspunkt hängt so eng mit Schleiermachers Auffassung der Glaubenssätze als Auffassungen der frommen Gemütszustände zusammen, dass, wenn diese gemäss dem Offenbarungsprinzip verbessert wird, kein Grund mehr ist, den zweiten besonders zu behandeln, die feinsinnige Betonung des dritten aber gleichfalls einfacher zum Rechte kommen kann.

Um den wichtigen Grundsatz auch im Aufbau zur Geltung zu bringen, dass die Offenbarung in Christus Erkenntnisprinzip der Dogmatik ist, ist vorgeschlagen worden, auch den Aufbau selbst christozentrisch zu gestalten und mit der Christologie zu beginnen. Hält man dies für jenen Zweck nicht für nötig und für die allgemeine systematische Deutlichkeit für nachteilig, weil zu viele Begriffe aus der Lehre von Gott, von der Sünde usw. in der Lehre von Christus vor-

ausgesetzt werden müssen, so ist doch das blosse Nebeneinanderreihen der Hauptgegenstände ohne jede Zusammenfassung für eine systematische Wissenschaft schwerlich geeignet, aber allerdings ungefährlicher als Überschätzung einer oft nur künstlichen Gliederung. Es folgt aber doch wohl aus der Sache, den drei Teilen des alten Glaubensbekenntnisses zu folgen, womit zugleich, natürlich nur in voller Selbständigkeit, die formale Kontinuität mit der Glaubenserkenntnis der Gemeinde wie mit der grössten Dogmatik der Reformationszeit, der Calvins, aufrechterhalten ist. Je mehr die drei Teile innerlich in Beziehung gesetzt werden, also die Liebe Gottes ganz und gar die in Christus offenbare ist, Christus ganz und gar Offenbarung dieser Liebe, der heilige Geist Geist dieses Gottes und dieses Jesus Christus, wie er in der Gemeinde und den einzelnen wirkt, desto mehr wird sich die Dreiteilung als natürliche bewähren und doch dem mannigfaltigsten Verständnis im einzelnen Raum lassen. Es handelt sich in unsrem Glauben immer um ein Einziges, Unerschöpfliches, um Gottes Liebe zu uns, d. h. aber um Gott, der sich in Christus als Liebe zu uns offenbart; um Christus, in dem sich Gott als Liebe zu uns offenbart; um den heiligen Geist, in dem diese Offenbarung der Liebe Gottes zu uns in Christus in uns verwirklicht ist. In allen Teilen kommt daher, recht verstanden, derselbe Inhalt zur Sprache, aber unter verschiedenen Gesichtspunkten, z. B. ist sogar die Eschatologie, mit welcher der dritte Teil schliesst, notwendig schon im ersten vorgebildet. Jene drei Gesichtspunkte aber sind im letzten Grund die von der Logik der Sache dargebotenen. Unter welchen zusammenfassenden Gesichtspunkt dann diese drei Teile gestellt werden, hängt davon ab, welches Wort man bei der Bestimmung des Wesens unsrer Religion bevorzugt hat: Gotteskindschaft, Rechtfertigung, Reich Gottes. Nur darin liegt wieder ein für die Sache nicht gleichgültiger Unterschied, dass manche, wie sie selbst rühmen, den heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt betonen, etwa von Prinzip, Vollzug, Ziel des Werdens, und beim Vollzug von Generation, Degeneration, Regeneration (Frank) reden. Offenbar nicht im Interesse der Dogmatik als wissenschaftlicher Darstellung des christlichen Glaubens; beruht dieser auch ganz auf geschichtlicher Offenbarung, so ist er doch nicht selbst eine Geschichte, sonst werden leicht

durch die Form des »gottmenschlichen Dramas« inhaltliche Interessen verkürzt, selbst wenn die Gefahren vermieden werden, die bei der Popularisierung dieser Methode drohen, dass man z. B. von Adam fast so viel erfährt als von Christus.

Der christliche Glaube
in seinem innern Zusammenhang.





Der Glaube an Gott den Vater.

Der oberste methodische Satz, den wir in der Apologetik gewannen, muss jede Ausführung der Dogmatik beherrschen: die Offenbarung Gottes in Christus ist Grund und Norm aller Glaubenserkenntnis. Mit Nachdruck hat das Melanchthon in der Vorrede zur ersten evangelischen Glaubenslehre ausgesprochen. Ganz besonders nötig wie deutlich ist das lebendige Bewusstsein dieses Grundsatzes am Anfang der Gotteslehre. Matth. 11, 27 ff.; Joh. 14, 6 und 17, 3 schärft Luther immer wieder ein. Weil die ganze Glaubenslehre im letzten Grunde Gotteslehre ist, rächt sich jeder Fehler in ihr unabwendbar in jedem Lehrstück. Wir sahen, dass in der altprotestantischen Dogmatik dem Grunde des Gottesglaubens auch andere Bausteine ohne genaue Untersuchung ihrer Tragfähigkeit eingefügt wurden, nämlich die Gottesbeweise, und dass diese die Sicherheit des Fundaments erschütterten, das sie zuerst hatten stärken sollen. Und wie die Offenbarung der Grund, so ist sie auch die Norm der christlichen Gotteserkenntnis; für ihren Inhalt und Umfang, wie für ihre Art. Für den Inhalt: Gott ist der, als welcher er sich offenbart. Daher für den Umfang: nichts sonst; vieles, was ausserdem wichtig scheint, muss zurücktreten, vielleicht enthält es ein Problem, das wir erörtern müssen, aber es gehört nicht zum Glauben. Ebenso ist die Art der Glaubenserkenntnis dadurch bestimmt, dass sie der Offenbarung entstammt; sie ist an persönliche Bedingungen geknüpft. Und bis auf den Ausdruck hinaus macht sich das geltend; weil Inhalt, Umfang, Art so eigentümlich ist, weil alles »unser Heil und

Gottes Ehre« angeht, was in der Glaubenslehre Heimatrecht hat, und »keine Gotteserkenntnis ist, wo keine Frömmigkeit« (Calvin), so ist auch die Sprache mitbestimmt von der dankbaren Ehrfurcht, mit welcher die Erkenntnis der wertvollsten Wirklichkeit erfüllt. Die Hast sprunghafter Gedankenbewegung, die Vorliebe für geistreiche Einfälle des Augenblicks, das kecke Urteilen über einst wertvolle, wenn auch unvollkommene Formen des ewigen Inhalts findet keine Befriedigung: aber ebenso profan ist eine gemachte Erbaulichkeit, welche für die Stumpfheit der Begriffe entschädigen soll.

Über die in der christlichen Lehre von Gott zu besprechenden Gegenstände herrscht weithin Einverständnis; die Unterschiede liegen in der Behandlung und sind darin begründet, wovon eben die Rede war, dass mit dem Offenbarungsprinzip nicht immer Ernst gemacht wird. Mit der Einteilung hängt das nicht wesentlich zusammen; eine nach allen Seiten befriedigende ist noch nicht gefunden. Selbstverständlich ist von Gott in seinem Verhältnis zur Welt die Rede. Schon weil uns dies allein angeht; ebenso weil die Quelle unsrer Erkenntnis, die Offenbarung Gottes, sein sich wirksam Erweisen in der Welt ist. Sogar von der Trinitätslehre gilt dies. Dass wir es aber dabei »nur« mit seinem Verhältnis zur Welt zu tun hätten, nicht sein wahres Wesen erkennten, kann bloss einwenden, wer seine Gotteserkenntnis auf einen andern Grund stellt als auf das Nahekommen Gottes in Christus, welches unser Vertrauen erweckt; diese seine Offenbarung ist wirklich Selbstoffenbarung. Mithin entspricht es der Sache, dass die Dogmatik von Gott und Welt redet, dabei einmal den Ton auf Gott, das andere Mal auf Welt legend, eben weil Gottes Offenbarung an die Welt und in der Welt Offenbarung seines Wesens ist. Schwierigkeiten aber macht es und gefährdet jedenfalls die Übersichtlichkeit, dass die Welt in der christlichen Gotteslehre als tatsächlich sündige in Betracht kommt und doch nicht allein als solche dargestellt werden darf, weil sonst im voraus ein Urteil über den Ursprung dieses Widerspruchs zu Gottes Liebe ausgesprochen wäre. Sodann eine andere Schwierigkeit. Die Unterscheidung zwischen natürlicher Welt und sittlicher Welt ist zweifellos in der Sache begründet, aber zugleich schliesst sie die Gefahr ein, auf die wir schon oben bei der Grundeinteilung hinzuweisen hatten; nämlich dass

unterchristliche Aussagen über das Verhältnis Gottes zur Welt im allgemeinen sich einschleichen, die nachher bei den bestimmt christlichen Sätzen als Fessel sich fühlbar machen, z. B. beim Verhältnis Gottes zur natürlichen Welt wird vom Naturzusammenhang in einer Weise geredet, die bestimmt christliche Sätze über Gebetserhörung erschwert. Endlich ein Eindruck, der sich wohl öfter aufdrängt, als er ausgesprochen wird. Wenn die Lehre von der Vorsehung neben Schöpfung und Erhaltung auftritt, vollends wenn das vor der Lehre von der Sünde geschieht, so hat sie nicht die Bedeutung, die ihr in der Frömmigkeit selbst zukommt, erscheint wie ein jenen andern Lehrstücken an Wert gleichstehendes Lehrstück. Alle diese Überlegungen können vielleicht zu ihrem Rechte kommen. wenn im Folgenden zuerst die Rede ist von Gott (im Verhältnis zur Welt); darauf von der Welt (in ihrem Verhältnis zu Gott): dann von den göttlichen Eigenschaften; endlich von der Vorsehung. Letzteres ist der zusammenfassende Begriff, in dem alles vorher Besprochene seine unmittelbare Wirklichkeit für den Glauben hat. Hier zeigt sich, was es für Christen heisst: Gott ist die Liebe, er liebt die Welt, das und das sind die Wirkungsweisen der Liebe Gottes in bezug auf die Welt; hier wird genau bezeichnet, wie die Welt für den Christen ist, weil sie dieses Gottes Welt ist, der die Liebe ist und in die ewige Gemeinschaft seiner Liebe führt. Denn wenn wir das nicht in dieser Welt der Zweifel und Sorgen erleben können, wenn sie nicht im ganzen und einzelnsten die von Gottes Liebe bestimmte Welt ist, so ist sie eben nicht Gottes Welt und es gibt keinen Gott der Liebe, wie grosse Worte auch darüber mögen in diesen Abschnitten und auch in der sogenannten Eigenschaftslehre gemacht sein. Unser vierter Abschnitt ist also die nähere Bestimmung des zweiten, wie zunächst der dritte des ersten; aber im vierten wird unmittelbar anschaulich, was die andern alle, nicht für eine weltfremde Spekulation, sondern für den in der wirklichen Welt kämpfenden und siegenden Christenglauben bedeuten, daher auch die Lehre von der Sünde, deren Grundlage naturgemäss in den zweiten Abschnitt gehört, in der Lehre von der Vorsehung, (als von ihr umschlossen und überwunden), vollendet wird.

Gott (und die Welt).

Beim Wesen der Religion ist gezeigt worden, welche allgemeinen Merkmale der Gottesgedanke auf allen Stufen und in allen Arten von Religion hat, wie jedoch ihr bestimmter Inhalt in jeder Religion ein anderer ist und zwar so, dass die Verschiedenheit dieses Inhalts der Verschiedenheit des Heilsgutes entspricht, das die betreffende Gottheit ihren Verehrern gewährt. Das bestimmte, der Art seiner Gabe entsprechende Wesen Gottes aber ist verschieden je nach dem besondern sich wirksam Erweisen Gottes, nach seiner so oder so geglaubten Offenbarung. Nun glauben wir Christen an den Gott, der sich in Jesus offenbart, in ihm wirksam uns in seine Gemeinschaft führt. Wer also unser Gott ist, was sein Wesen ausmacht, erkennen wir aus dem, was er uns in Jesus schenkt, aus dem Heilsgut, das Jesus uns bringt, mit andern Worten aus dem Zweck, den er verwirklicht. Es ist sein Zweck des Gottes Zweck, der in ihm wirkt. Denn der Inhalt alles bestimmten Wirkens ist uns nicht anders als in einem bestimmten Zweckgedanken anschaulich. Jesu Wirken aber ist zusammengefasst in der Verwirklichung des Reiches Gottes, der früher bezeichneten und in der ganzen Glaubens- wie Sittenlehre darzustellenden Gemeinschaft Gottes mit uns und unsrer Gemeinschaft mit Gott und untereinander in der Liebe (vgl. z. B. Eph. 1, 4). Gott ist also die Liebe (1. Joh. 4, 8), und dies auszuführen ist, richtig verstanden, die ganze Aufgabe der christlichen Gotteslehre.

Allein je bewusster diese Aufgabe als die einzige im strengen Sinn dogmatische erkannt wird, desto unabweisbarer drängt sich in ihr selbst ein apologetisches Problem auf. Auch dies lässt sich aus dem über den Gottesgedanken beim Begriff der Religion Gesagten am einfachsten entwickeln. Als über die Welt der betreffenden Frommen erhabene und diese Welt beherrschende Macht, als Ziel und Macht über der Welt, wird Gott immer gedacht, wie verschieden, ja entgegengesetzt der nähere Inhalt dieses Gedankens in allen seinen Bestandteilen (Welt. erhaben, beherrschend) sein und wie weltlich auch zunächst und zumeist dieses überweltliche Ziel und diese überweltliche Macht gedacht werden mag. Und ebenso

wird in allen Religionen, weil sonst eben keine Religion, keine Anteilnahme Gottes am Menschen, keine Hinkehr des Menschen zu Gott möglich wäre, diese Macht irgendwie persönlich gedacht (S. 28 ff). Nun, diese beiden grundlegenden Gedanken werden Anlass zu Zweifelsfragen, gerade weil im Christentum der eigentümliche Inhalt des Gottesgedankens der obenbezeichnete, einzigartig hohe ist. Zunächst jeder für sich. Solange wir die Welterhabenheit und Weltbeherrschung Gottes überhaupt nicht streng fassen, namentlich irgendwie nach Analogie der uns aus Erfahrung bekannten relativen Erhabenheit unsres Geistes über die Natur und relativen Beherrschung der Natur durch unsern Geist fassen, macht uns der Gedanke wenig Schwierigkeit. Aber in dieser Unbestimmtheit genügt er nicht für die christliche Gottesidee, ja überhaupt nicht, sobald die Idee des Einen Gottes erreicht ist. Dann bedeutet er, dass Gott nicht über irgend welche Welt, wie sie von irgend einem beschränkten Standpunkt aus erscheint, erhaben und ihrer mächtig ist, sondern schlechthin über alle Welt, dass er unbedingtes Ziel der Welt und unbedingter Grund der Welt ist. Eben das ist der ursprünglich religiöse Sinn des Wortes das A b s o l u t e. Dieses Wort ist dann selbst in die mannigfaltigsten Beziehungen zum christlichen Gottesgedanken getreten. Bald schien es sein bester, vornehmster Ausdruck, man glaubte seinen wesentlichen Gehalt aus ihm ableiten und ihn damit aufs sicherste begründen zu können; bald schien es wie ein übergeordneter Massstab, um zu entscheiden, was an dem Gedanken der Liebe Gottes probehaltig sei. Davon kann nun freilich nach allem bisherigen keine Rede sein; der Grund des »Gott ist die Liebe« ist fester und sein Inhalt reicher. Aber eine Auseinandersetzung mit dem Gedanken des Absoluten ist doch unumgänglich, dieser ist in der angegebenen Weise wirklich seine unumgängliche Voraussetzung. Wir glauben nicht an den Gott, der die Liebe ist, wenn wir nicht glauben, dass diese Liebe die absolute Liebe ist, Zweck und Grund der Welt, die Liebe, die alles zu sich geschaffen. Darauf müssen wir eingehen, wenn nachher von Gott als Liebe die Rede ist, und ebenso, wenn im nächsten Abschnitt über Gottes Verhältnis zur Welt die Rede ist.

Hier in der Gotteslehre enthält der Gedanke des Absoluten noch ein besonderes Problem. Wir erkennen es,

wenn wir jene andere Voraussetzung, die Persönlichkeit Gottes ins Auge fassen. Auch dieser Gedanke, aus der Sphäre der Unbestimmtheit entnommen, wie es in der Anwendung auf unsern Gott nötig ist, enthält eine Fülle von Fragen. Zwar dass, je höher eine Persönlichkeit steht, desto einheitlicher ihre Zwecke werden, verstehen wir wohl, daher ist die Einheit des göttlichen Zwecks Grund zur Anbetung für uns. Aber wir können in dem Verstehen dessen, was wir persönliches Leben nennen, nicht absehen von den psychischen Vorgängen in uns: sollen wir und wie sollen wir in Gott dazu eine Analogie finden? Und hier eben wird nun jener erstgenannte Gedanke, der der Absolutheit Gottes, seiner unbedingten Welterhabenheit und Weltmächtigkeit, zum starken Bundesgenossen der Zweifel, die an sich schon der Gedanke der Persönlichkeit erweckt: absolute Persönlichkeit — der vollendete Widerspruch. (Strauss). Nur wenige haben den Mut, umgekehrt zu behaupten, im Begriff des Absoluten sei der der Persönlichkeit enthalten (Frank). Und es ist keineswegs nur die wissenschaftliche Behandlung zu jenem Zweifel geneigt. Kaum an einem andern Punkt hat er in der allgemeinen Stimmung so starke Anknüpfungspunkte, er richtet sich darauf, ähnlich wie auf den Vorsehungsglauben bei den ersten, oft recht ungelenken Schritten der Reflexion. Begreiflich genug, weil der schwierige Gedanke die persönliche Frömmigkeit so unmittelbar angeht und die Schwierigkeiten so offen zutage liegen. Daher wird aber auch an diesem Punkt das Wesen der Glaubenserkenntnis sich besonders deutlich machen lassen. Und weil nun oft alles, was man über den christlichen Gottesgedanken der Liebe sagen mag, von dem stillen Eindruck geschädigt wird, es sei der Begriff der absoluten Persönlichkeit unrettbar verloren, der doch die formale Voraussetzung des Begriffs der Liebe bildet, so setzen wir hier ausnahmsweise die apologetische Aufgabe der dogmatischen voran und besprechen zuerst

Die absolute Persönlichkeit.

Wegen jener Stimmung ist es nicht unnötig, ausdrücklich nochmals zu betonen, dass der Gedanke der absoluten Persönlichkeit zwar in dem noch näher zu bestimmenden Sinn eine unentbehrliche Voraussetzung des christlichen Gottes-

gedankens enthält, aber doch nicht an und für sich seinen wesentlichen Gehalt ausdrückt. Sobald man sich vor ein Entweder—Oder gestellt denkt: Gott absolute Persönlichkeit oder Liebe zu nennen, so ist es zugunsten der Liebe sofort entschieden. Liebe ist der Inhalt, Persönlichkeit die Form. In diesem Verhältnis sind auch die biblischen Aussagen: Gott ist Geist, Gott ist Liebe, immer gedacht worden, sobald man sich die Frage deutlich stellte. Wir glauben an die (unbedingte) persönliche Liebe, nicht an die liebende (unbedingte) Persönlichkeit. Das Gegenteil lässt sich auch nicht durch den zunächst gewinnenden Gedanken erweisen: das Wesen der Liebe sei, sich selbst in Wohlwollen und Wohlgefallen mitzuteilen; wenn nun das Wesen Gottes die Liebe sei, so teile er sich als Liebe mit, und um diesem Zirkel zu entgehen, müsse man sagen, aus Liebe gebe er Anteil an dem Leben seiner absoluten Persönlichkeit. In Wahrheit sagt jener Satz etwas durchaus Richtiges und Wichtiges aus. Gott gibt wirklich an seiner Liebe teil. Dass diese Liebe in allen Beziehungen inhaltreichste Liebe ist, versteht sich von selbst; und zum Ausdruck dieser Wahrheit dienen die Sätze, dass Gott das Absolute im obenbezeichneten Sinn, und weiterhin die absolute Persönlichkeit ist. Aber das Grösste sagen wir damit, dass Gott liebt, nicht dass er aus Liebe alles gibt. Schon in höherstehenden menschlichen Verhältnissen ist es nicht anders. Und dasselbe Ergebnis gewinnen wir, wenn wir den Satz, die göttliche Liebe teile sich selbst mit, erläutern mit dem andern: sie sucht Gemeinschaft, um den gemeinsamen höchsten Zweck zu verwirklichen. Auch das, sagt man, sei ein Zirkel. Der gemeinsame Zweck sei das Reich Gottes, das Reich Gottes aber Gemeinschaft der Liebe. Allein auch das ist nur ein scheinbarer Zirkel. Denn im Ernste das will Gott, das ist der höchste Zweck, dass wir seine Liebe erfahren und auf Grund der erfahrenen selbst lieben, Gott und den Nächsten; selbstverständlich wieder im ganzen Reichtum aller uns geschenkter Kräfte, aber dieser ganze Reichtum ordnet sich als Mittel jenem Zweck unter. Kurz also: die Liebe ist Gottes Wesen: aber allerdings können wir diese nur in der Form der geistigen Persönlichkeit erfassen. Und dagegen richtet sich nun eben der Widerspruch.

Wir erwägen die Einwände dagegen; falls sie nicht vollständig zu widerlegen sind, erhebt sich die Frage, ob nicht doch vielleicht der anstössige Gedanke ohne Schaden für die christliche Frömmigkeit aufgegeben werden dürfe; erweist sich auch dies als unmöglich, die letzte Frage, in welchem Sinn und aus welchem Grund er dennoch festgehalten werden darf.

Bei den **Einwänden** unterscheiden wir die widerlegbaren von dem unwiderleglichen. Sie verlaufen sämtlich an einer Erörterung des Satzes: jede Begrenzung ist Verneinung (omnis determinatio est negatio); Persönlichkeit ist Begrenztheit, Gott aber ist das Absolute, die Verneinung jeder Schranke. Freilich ein vieldeutiger Satz. Eben darum sind die daher genommenen Bedenken von sehr verschiedenem Wert, aber ihre Darlegung macht die Hauptsache klar. Erstens: im strengsten Wortsinn verstanden würde der Satz keineswegs nur die Aussage ausschliessen, dass Gott persönlich sei, sondern ebenso alle Aussagen, die angeblich mit Rücksicht auf diesen Satz an Stelle der Persönlichkeit gesetzt werden sollen, wie dass Gott reiner Geist sei (Biedermann) und dergleichen. Man müsste vollen Ernst mit dem neuplatonischen Gedanken, Gott sei jenseits jeder bestimmten Wesenheit, machen, und schlechthin auf jede Aussage verzichten. Sagt man, er sei das reine Sein, so unterscheidet sich dies vom reinen Nichts nur, weil man unwillkürlich wieder wenigstens einzelne bestimmte Aussagen stillschweigend ergänzt. In der genannten allgemeinsten Verwendung ist also unser Satz, der den Gedanken der Persönlichkeit Gottes unmöglich machen soll, ungefährlich.



Seine zweite Wendung lautet so: Persönlichkeit sei in sich selbst sich zusammenfassende, alles andere von sich ausschliessende Einheit und also Gegensatz zum Absoluten als dem Allumfassenden, das nichts als eben jenes Sichinsichzusammenfassen ausschliesse. Allein damit ist der Begriff der geistigen, geschweige sittlichen Persönlichkeit gar nicht richtig bezeichnet. Ernsthafte Berücksichtigung verlangt nur die dritte Verwendung des Satzes, Ich sei nicht denkbar ohne Nicht-Ich. Sie kann in drei Näherbestimmungen auftreten. Sagt man ganz im allgemeinen, das Nicht-Ich sei der Grund des Ich, Gott also sei als Persönlichkeit nur durch den Gegensatz zur Welt, dann aber eben nicht das

Absolute, so übersieht man, dass unser Ich, unsere selbstbewusste Persönlichkeit keineswegs aus dem Gegensatz zum Nicht-Ich überhaupt sich erklärt, dass vielmehr ein eigentümliches Selbstgefühl schon vorausgesetzt werden muss, wenn im Gegensatz zum Nicht-Ich Selbstbewusstsein entstehen soll. Man muss also jedenfalls genauer sagen: das Werden der endlichen Persönlichkeit sei an das Dasein einer Aussenwelt, an die Einwirkung des Nicht-Ich gebunden; und deswegen sei für uns der Gedanke absoluter Persönlichkeit ein widerspruchsvoller. Allein darauf lässt sich erwidern: freilich sei im Begriff der absoluten Persönlichkeit eine Welt von Gedanken, Gefühlen, Willensbewegungen mitgesetzt; aber diese sei nicht eine Welt ausser Gott; in ihm selbst könne ewig der Grund jener Bewegung liegen; es sei unbegründet, die Entwicklungsbedingungen der endlichen Persönlichkeit auf die unendliche zu übertragen, werde doch sogar die endliche im Verlauf der Entwicklung relativ unabhängig von der Aussenwelt und schöpfe aus der eigenen inneren Welt. Wollten aber die Gegner noch weiter fragen, was denn in Gott dem ersten Anstoss entspreche, den die endliche Persönlichkeit von aussen empfange, so vergässen sie, dass auch jede gegnerische Idee des Absoluten, ja selbst der Materialismus, eine erste Bewegung auch einfach annehmen muss, keineswegs begreifen kann.

Aber der Glaube, gewissenhaft die Einwände seiner Gegner prüfend, darf um seiner eigenen Gewissheit willen mit solcher Widerlegung sich nicht zufriedengeben. Er vertieft noch einmal den Sinn jenes Satzes und fragt: wie verträgt sich persönliches Leben, das wir ohne Wechsel von Beziehungen in unsrem Selbstbewusstsein und in unsrer Selbstbestimmung, also ohne innere Bewegung der Lebensmomente, nicht denken können, mit der Sichselbstgleichheit des göttlichen Innenlebens, die uns im Gedanken der Absolutheit gegeben scheint? Nun lässt sich zwar mit gutem Grund sagen, dass auch wir das Einssein innerlicher Bewegung und Selbstgleichheit erleben, ja dass dies unser höchstes Lebensgefühl ausmacht, namentlich in der Durchführung eines grossen Zwecks durch eine lange Reihe von Mitteln hindurch. Aber wenn wir das auf Gott anwenden, so ist zwar die ethische Unveränderlichkeit Gottes voll gewahrt, und das ist in der Tat die Hauptsache, wenn wir

anders das Bekenntnis, dass Gott die Liebe ist, als unser höchstes ansehen; aber wir müssen es unzweideutig aussprechen: eine wirkliche Einsicht in das göttliche Innenleben als persönliches (in die formale Voraussetzung dieses Inhaltes, »Gott ist die Liebe«, und davon ist eben hier die Rede,) haben wir nicht gewonnen. Wir stehen vor einem deutlichen Entweder—Oder. Entweder betonen wir, dass Gott in der Einheit seiner Persönlichkeit jene Fülle innerer Lebensbeziehungen in der gleichen Weise umfasst, ihnen, raumzeitlich geredet, ewig gleich nahe ist, so heben wir diese innere Lebendigkeit, Produktivität oder wie wir es nennen wollen, auf: sein Erkennen ist Schauen in ewiger Ruhe, sein Wollen ewiges Vollbringen, sein Lebensgefühl unberührt von Lust und Unlust. Oder aber umgekehrt, wir betonen die Lebendigkeit jenes göttlichen Innenlebens, so heben wir seine Sichselbstgleichheit auf, durch die wir es als absolutes von unsrem endlichen unterscheiden möchten. Und um so drückender wird uns dieses Entweder—Oder, wenn wir im Christentum dem Menschen als sittlichem Wesen irgendwie eine selbständige Wirklichkeit zuerkennen müssen (s. den Abschluss in der Lehre von der Ewigkeit Gottes).

Angesichts dieser Sachlage ist es verständlich, dass der Versuch immer wiederkehrt, **den Gedanken** der Persönlichkeit Gottes als einen für den christlichen Glauben entbehrlichen **auszuschalten**. Es sei schon ein weiter Weg von den ursprünglichen menschlichen, allzumenschlichen Vorstellungen von Gott bis zu dem geläuterten Gedanken der geistigen Persönlichkeit im heutigen Bewusstsein der Frommen; warum nicht folgerichtig den letzten Schritt des Wegs gehen und ihn aufgeben? Freilich wird der Glaube diesem Rate von vornherein misstrauisch gegenüberstehen, weil er weiss, aus welchem Lebensinteresse aller Religion heraus Gott allenthalben in der Form des persönlichen Lebens gedacht wird (S. 28 f.). Und je genauer die behauptete Entbehrlichkeit des Gedankens geprüft wird, desto mehr wird dieses unmittelbare Gefühl fest und klar werden. Das gilt namentlich von der glänzendsten Verteidigung des Schleiermacherschen Satzes, die christliche Frömmigkeit vertrage sich auch mit pantheistischer Gottesvorstellung, durch Biedermann. Er sagt zunächst, der ganze Streit sei ein Wortstreit. Denn jeder höhere Gedanke von

Gott wolle die beiden wesentlichen Momente, Absolutsein und Geistsein, gleichmässig festhalten. Wer nun von der Persönlichkeit rede, wolle nur betonen, dass es mit dem Geistsein Ernst sei: wer sie ablehne, dass es mit dem Absolutsein Ernst sei. Aber der Verzicht auf den Ausdruck Persönlichkeit sei doch notwendig: weil nämlich Persönlichkeit die spezifische Daseinsform des endlichen Geistes sei, müsse sie abgelehnt werden von jedem, der nicht auf der Stufe der Vorstellung stehen bleiben wolle, deren eigentliches Schibboleth er bilde. Also mit dem einen jener Wesensmerkmale, der Absolutheit, wird so Ernst gemacht, dass das andere, das Geistsein, nicht mehr in der Form ausgedrückt werden darf, von der eben gesagt war, sie wolle bezeugen, dass es mit dem Geistsein Ernst sei. Und das ist nun eben doch nicht wohl bloss ein Wortstreit. Denn Biedermann behauptet im Unterschied von Hegel, dass die Vorstellung die allgemeine Form unsres Glaubens bleibe, zur Religion wesentlich gehöre. Wie kann dann aber die Persönlichkeit Gottes, welche Schibboleth des vorstellungsmässigen Theismus ist, preisgegeben werden? Dass dies nicht ohne Schädigung des Glaubens möglich ist, zeigt Biedermanns Lehre vom Gebet, die für den realen Verkehr zwischen Gott und Mensch keinen Raum lässt. Dieser ist eben in der Tat von dem Gedanken der Persönlichkeit Gottes unabtrennbar.

Und nun bedarf es nicht mehr vieler Worte, um die richtige **Stellung des christlichen Glaubens** zu diesem Problem zu bezeichnen. Er behauptet die Persönlichkeit Gottes; doch nicht nur, weil er sich sonst selbst aufgäbe, also nur wegen des Werts dieses Gedankens. Er nimmt aber auch nichts zurück von dem offenen Zugeständnis der Begrenztheit seiner Einsicht in dieser Frage. Vielmehr bestimmt er näher, in welchem Sinn er die Persönlichkeit Gottes behauptet, und rechtfertigt seinen genau umschriebenen Standpunkt mit guten Gründen des Wissens wie des Glaubens.

Die Näherbestimmung ist folgende. Weil er in Gottes Offenbarung Gottes Wesen, nämlich als Liebe, erkennt, Liebe aber ohne die Form persönlichen Lebens für uns etwas völlig Unverständliches ist, so behauptet er die Persönlichkeit Gottes und ist gewiss, dass, was er damit meint, diese not-

wendige Voraussetzung göttlichen Liebesverkehrs, weder durch eine angeblich reinere Erkenntnis Gottes aufgehoben werde, noch im Urteil göttlicher Selbsterkenntnis als menschliche Täuschung erscheine. In diesem Sinn behauptet er eine adäquate Gotteserkenntnis, nicht nur in bezug auf den Satz »Gott ist die Liebe«, sondern auch für den Satz »Gott ist persönlicher Geist« als davon unzertrennlichen. Dagegen für inadäquat hält er selbst seine Gotteserkenntnis in bezug auf das Wie dieses persönlichen göttlichen Innenlebens, sozusagen die psychologischen Bedingungen seines Verlaufs. Er behauptet also z. B. nicht, dass die Erhörung eines Bittgebets dieselben Momente im göttlichen Fühlen, Denken und Wollen durchlaufe wie im endlichen persönlichen Geiste, wohl aber, dass diese Erhörung eine Wirklichkeit auch für das göttliche Leben sei.

Die Begründung dieser Stellungnahme des wirklichen Glaubens aus Gründen des Glaubens wie des Wissens liegt in den Sätzen der Apologetik (S. 90 ff., 154 ff.). Was das Wissen betrifft, in der erkenntnis-kritischen Einsicht in die inneren Schranken des zwingenden Wissens. Wer also die Unvorstellbarkeit des göttlichen Selbstbewusstseins, die Inadäquatheit unsres Erkennens in bezug auf jenes Wie zum Grunde macht, die Liebe Gottes, wenn sie ihm aus der Selbstoffenbarung Gottes entgegentritt, zu leugnen, der hat, nicht aus zwingenden Gründen des theoretischen Erkennens, sondern aus einer Willensentscheidung heraus, das zwingende Wissen zum höchsten Gut erklärt; denn er behauptet, es könne nicht wirklich sein, was nicht auf jenem Wege nachgewiesen werden könne. In unserem Zusammenhang kommt aber dem Glauben gegen alle solche Einwände aus angeblich zwingenden Gründen des Erkennens namentlich der Nachweis zugute, den seine Gegner selbst so vollständig als möglich zu leisten pflegen, nämlich dass die andern Gedanken über das Absolute keineswegs in sich deutlicher sind als der angegriffene christliche Gottesgedanke, z. B. die vielgerühmte Definition des Absoluten als »reines in sich und durch sich selbst Sein und in sich Grund Sein alles Seins ausser sich«. Wenn solche Überlegungen den Glauben gegen den Verdacht geschützt haben, er rede von den ihm eigentümlichen Gründen, weil er die Gegengründe des Wissens nicht entkräften könne, so darf er ohne Rückhalt aus seinem

Wesen heraus bezeugen, dass ein anderer Sachverhalt ihm geradezu widerspräche und ihm tödlich wäre. Adäquatheit der Gotteserkenntnis in bezug auf das Wie des göttlichen Innenlebens vertrüge sich gar nicht mit dem Gedanken der Liebe Gottes, wie er wirklich der Offenbarung entspringt, den Abstand zwischen Geschöpf und Schöpfer nicht aufhebend, darum Gegenstand des anbetenden, ehrfurchtsvollen Vertrauens. Der ethische Charakter des christlichen Glaubens steht auf dem Spiel (S. 91). Die Frage, wie Gott Gott sein könne (Lotze), verbietet sich dem Glauben um seiner selbst willen, und darum ist ihm »das Nichtwissen der Dinge, die man nicht wissen kann und soll, weise Unwissenheit; die Einbildung, sie zu wissen, eine Art Wahnsinn« (Augustin).

Gott die heilige Liebe.

Die dogmatische Erörterung dieses Glaubenssatzes wird gerade durch das erschwert, was seinen Vorzug ausmacht, nämlich dass er ebenso unerschöpflich als einfach ist. Wäre es anders, so könnte er nicht für alle Menschen aller Zeiten alles sein. Und mit dieser unerschöpflichen Einfachheit des Gottesgedankens ist die Einheitlichkeit der christlichen Glaubenslehre gegeben; sie ist in allen ihren Teilen nichts anderes als die Entfaltung jenes Gedankens von Gott. Aber auch das erschwert die Aufgabe, in einem einzelnen wie dem vorliegenden Lehrstücke das Nötigste zu sagen, ohne an andern Stellen unnötig zu wiederholen. Dieses Nötigste ist die Erklärung des christlichen Gottesnamens Vater oder des gleichwertigen Satzes: Gott ist die Liebe.

So gewiss Jesus nicht einen andern Gott offenbart als den in der Geschichte seines Volks offenbaren, daher Gott immer als bekannt voraussetzt, so ist er sich doch bewusst, diesen Gott allein vollkommen zu kennen und auf Grund davon vollkommen zu offenbaren. Und demgemäss hat der Name Vater, so gewiss auch er im Alten Testament seine Wurzel hat, neuen Gehalt (Matth. 11, 27 ff.), genau entsprechend dem neuen Sinn des gleichfalls alttestamentlichen Namens Reich Gottes, Herrschaft dieses Gottes. Alles nur Nationale gegenüber dem universal Menschlichen, alles noch einseitig Soziale gegenüber dem Individuellen, alles in beiden Beziehungen irdisch Beschränkte und — dies der Grund von

allem — noch nicht rein Geistige und rein Sittliche ist verschwunden. Und was in diesem Namen Vater notwendig vorausgesetzt ist von jener Welterhabenheit und Weltmächtigkeit, die der Gedanke des Absoluten enthielt (S. 205), das lässt sich leicht im Anschluss daran zur Geltung bringen. dass Jesus den Vater als den himmlischen bezeichnet.

Indem nun Jesus sein ganzes Wirken im Reden, Handeln, Leiden als Wirken des Vaters in ihm, als des Vaters Offenbarung verstanden wissen will (S. 121 ff. in der Apologetik und Lehre von Christus in der Dogmatik), sein Wirken aber Liebe, die Sünder rettende und in das Reich Gottes aufnehmende Liebe ist (Luk. 15, 1 ff.; Joh. 13, 1 ff.); und indem er sein ganzes Dasein, das solches Wirken ermöglicht, als den Willen des Vaters, als dessen höchsten Liebesbeweis zu verstehen anleitet (Luk. 19, 10; Joh. 3, 16): so hat seine Gemeinde Jesu Absicht verständnisvoll verwirklicht, wenn sie die ihr in Jesus geschenkte Gotteserkenntnis zusammenfasste in dem Satz »Gott ist die Liebe« (1 Joh. 4, 8). Dadurch entsteht die Aufgabe, die Idee der Liebe als Wesensbezeichnung Gottes in ihren wichtigsten Merkmalen zu bestimmen und dann zu zeigen, wie alles hierbei in Betracht Kommende in jenem Namen Gottes als des himmlischen Vaters seinen unmittelbar religiösen Ausdruck findet.

Die Besorgnis, wenn wir diese Merkmale des Begriffs **Liebe** in bezug auf Gott nachweisen, möchten wir nur wertlose Gleichnisse aus dem menschlichen Leben bieten, darf uns nicht mehr beunruhigen. Haben wir uns doch den notwendig symbolischen Charakter aller unsrer Ausdrucksmittel gerade für die höchsten Gegenstände deutlich gemacht; und dass es, unter dieser Voraussetzung, keine höheren Symbole gibt als die aus unsrem höchsten Geistesleben entnommenen, ist selbstverständlich. So liegt dann auch die Grenze der Anwendbarkeit des Gedankens der Liebe auf Gott gerade nicht in seinen wesentlichen Merkmalen, sondern in den formalen, psychologischen Voraussetzungen, die unter dem Titel Persönlichkeit Gottes besprochen wurden. Jene für den Inhalt des Begriffs Liebe massgebenden Merkmale dagegen darf die christliche Glaubenslehre nicht nur auf Gott »anwenden«, sondern sie haben vielmehr in der Offenbarung Gottes ihren letzten Grund. Was wahrhaft Liebe ist, wissen die Menschen, seit sie wissen. was der wahrhaftige Gott ist.

»Darin stehet die Liebe, dass Gott uns geliebt hat« (1 Joh. 4, 10); alles, was sonst den Namen verdient, ist für das christliche Urteil Ahnung, Sehnsucht, Vorausdarstellung beziehungsweise Wirkung der sich allmählich offenbarenden Liebe Gottes: und nun, nachdem die Sonne scheint, ihr heller warmer Abglanz, vielmehr ihr göttlicher Sieg über alles, was nicht Liebe ist. Wenn also Liebe wohl am genausten bezeichnet wird als Gemeinschaftsuchen aus Wohlwollen und Wohlgefallen (in Hingabe und Aneignung) zur Verwirklichung gemeinsamer Zwecke (s. ausführlicher Ethik S. 133 ff.), so ist zunächst in bezug auf das Gemeinschaftsuchen aus Wohlwollen und Wohlgefallen klar, wie dieses in Jesus offenbare Wesen Gottes in der heiligen Schrift mannigfaltig zur Anschauung gebracht, als Gegenstand des anbetenden Vertrauens bezeugt wird. Eben darum werden alle menschlichen Liebesbeziehungen zum Abbild der göttlichen Liebe gemacht, um die unerschöpfliche Vielseitigkeit zunächst ihrer Hingabe auszudrücken: Bräutigam und Braut, Freund, Mutter, Vater. Sie alle überbietet Gottes Liebe, z. B. die Mutterliebe Jes. 49, 15, die väterliche Hebr. 12, 5 ff. Und ebenso müssen wir uns schon hier an die einzelnen sogenannten Eigenschaften der Liebe: Güte, Freundlichkeit, Treue, Langmut, Geduld, Barmherzigkeit, Gnade erinnern. Die letzteren mahnen uns, die Innigkeit und Stetigkeit der göttlichen Selbsthingabe gerade in ihrem Kampf mit dem Widerspruch menschlicher Lieblosigkeit zu verehren, nicht nur in ihrem Zuwarten gegenüber solchen, die als in der Zeit sich Entwickelnde, nur allmählich der göttlichen Liebe sich öffnen können. Gottes Liebe ist Feindesliebe (Luk. 15) und der Triumph dieses göttlichen Opferns ist die Hingabe des geliebten Sohnes (Röm. 8, 32). (S. Lehre von der Sünde und Versöhnung.) In solcher Selbsthingabe hat Gott seine Seligkeit. Das ist der wahren Liebe Art, dass sie nicht das Ihre sucht, sondern das was des Andern ist, und dass sie darin gerade, indem sie das Leben verliert, das Leben findet (Matth. 16, 25). Das gilt von unsrer Liebe, weil es zuerst vollkommen von Gottes Liebe gilt. Die von Menschen erdachten Götter, wie wohltätig und hilfreich da und dort gegen die bedürftigen Menschen, sind doch im Grunde selig in ihrer Selbstsucht, wenn auch in ästhetisch feinst verklärtem Selbstgenuss; der Gott, der sich uns geoffenbart, ist selig im Sichhingeben (z. B. Luk. 15, 1. 7).

Es sind daher sehr unterchristliche Definitionen, wenn man sagt, Gottes Seligkeit fliesse aus seiner selbstgenügsamen Lebensfülle, und es hilft wenig, wenn man hinzufügt: und aus seiner sittlichen Vollkommenheit. Ja vielleicht liegt der Grund dafür, dass im Neuen Testament das Wort selig von Gott so selten gebraucht wird (1 Tim. 1, 11), gerade darin, dass es für die erste Gemeinde allzuleicht an die ganz andersartige Seligkeit der griechischen Götter erinnerte.

Aber erst im Zusammenhang mit dem andern Merkmal des Begriffs Liebe wird das bisher betonte des Wohlwollens und Wohlgefallens in seiner Geltung für den christlichen Gottesgedanken ganz deutlich: Liebe ist Gemeinschaftsuchen zur Verwirklichung gemeinsamer Zwecke. Ist nun Gottes Wesen wirklich die Liebe, so kann er uns keinen höheren Zweck setzen, als dass wir in seiner Liebe selig seien und auf Grund davon selbst lieben lernen, ihn, der uns zuerst geliebt, und in ihm alle andern von ihm mit uns Geliebten. Das aber ist zusammengefasst im Gedanken des Reiches Gottes: das Reich Gottes ist also der gemeinsame höchste Zweck, zu dessen Verwirklichung Gott uns in seine Gemeinschaft zieht. Darin ist die Wahrheit mitenthalten und braucht hier nur erwähnt zu werden, dass eben, weil die Liebe den eigenen höchsten Zweck mit dem Geliebten teilt, Gottes Liebe nach genauem Sprachgebrauch nicht auf alle seine Geschöpfe, sondern auf die zum Eintritt in seine Liebesgemeinschaft befähigten, auf die zu persönlichem, geistig-sittlichem Leben Angelegten geht, indes alles andere zu ihnen wie das Mittel zum Zweck sich verhält (s. Lehre von der Welt). Und weil jene Gemeinschaft der Personen, die zum Reiche Gottes werden soll, dazu in einer Geschichte erzogen wird, in der Geschichte geistige Gemeinschaften aber nicht anders als von einem bestimmenden persönlichen Mittelpunkt aus sich bilden, so ist der Gegenstand der göttlichen Liebe der, in welchem sein Reich wirklich wird, Christus (1 Kor. 15, 47, s. Lehre von Christus und schon oben von der Offenbarung). Noch wichtiger aber ist die andere Wahrheit, dass die Liebe Gottes, die ihrer Absicht nach völlig grenzenlose, eine mögliche Grenze kennen muss, gerade weil sie Liebe ist, nämlich gegenüber dem entgültigen Widerspruch der Geliebten, ihrem entschlossenen Sichnichtliebenlassenwollen auch bei der denkbar höchsten Offenbarung der göttlichen Liebe. Ein

Gemeinschaftsuchen von solcher Tiefe, dass es wirklich um Einheit nicht irgendwelcher zufälliger Zwecke, sondern des letzten Zwecks sich handelt, wie er das eigene Wesen ausmacht, demgemäss eine so rückhaltlose opfernde Selbsthingabe, wie wir sie kennen gelernt, wäre gar nicht mehr Liebe, wäre nicht Tat der Person, sondern naturhafte Notwendigkeit, ohne diese mit dem Begriff der Liebe gegebene mögliche Grenze. Liebe will Liebe nicht erzwingen, weil sie es nicht kann, ohne nicht mehr Liebe zu sein.

Für diesen begriffsnotwendigen Gegenpol wirklicher Liebe bleibt die treffendste Bezeichnung doch wohl die von der Schrift dargebotene der heiligen Liebe. Nur darf man auch hier nicht vergessen, dass solche Worte eine lange Geschichte haben und keineswegs jede Station dieser Geschichte bleibende Bedeutung für die Glaubenslehre hat. Anerkanntermassen ist im Alten Testament im Worte heilig zunächst der Gedanke der Exklusivität der entscheidende: die dem profanen Gebrauch entzogenen Dinge sind heilig, ausgesondert, weil, (vgl. jene Grundmerkmale aller Gottesvorstellung) Gott die überweltliche Macht ist, wie unvollkommen immer Welt und darum, was überweltlich ist, vorgestellt werden mag. Jahve ist der Heilige als der Erhabene; wer kann vor ihm stehen? (1 Sam. 6, 20). In Vernichtung des Feindes, in Rettung seines Volks erweist er sich als diesen Einzigen. Aber in dem Mass, wie Israels Gott als der Wille des Guten sich kundtut, wird seine Heiligkeit sittliche Einzigkeit (vgl. z. B. Jes. 6, 3 mit 6, 7). Nicht als ob Heiligkeit nur in der Aufrechterhaltung des Rechts sich zeigte, oder gar dem altdogmatischen Begriff der strafenden Gerechtigkeit gleich wäre, auch nicht umgekehrt, als ob Heiligkeit gleich Liebe würde (Menken auf Grund unrichtiger Deutung von Hos. 11, 8. 9. Ps. 103, 1 ff.). Aber je nach dem Zusammenhang kann die Einzigkeit Gottes nach beiden Seiten hin sich bezeugen, eben weil er der allein Gute ist, weil seine einzige Erhabenheit sittlicher Art ist. Er heiligt sein Volk, sondert es von aller Welt aus und eignet es sich zu in souveräner Erwählung, tritt mit ihm in eine wirkliche Gemeinschaft, und verwirklicht seinen diesem Volk gesetzten, Gott selbst wertvollen Zweck in Gericht und Gnade. Und wenn nun in Christus Gottes Wesen

ganz als Liebe sich erschliesst, er eben darin der Einzige und Unvergleichliche sein will, so ist es verständlich, dass das Wort heilig gerade die Souveränität seiner Liebe hervorhebt, überhaupt ihre Erhabenheit (Gott liebt in freier Huld, und bestimmt ganz und gar die Gemeinschaft mit ihm), besonders aber ihre Gegenwirkung gegen die Sünde. Aber nicht, als ob nun die Heiligkeit neben der Liebe stünde und ein Ausgleich zwischen diesen beiden angeblichen Grundeigenschaften des göttlichen Wesens hergestellt werden müsste. Vielmehr als vollkommene Liebe ist Gottes Liebe heilige Liebe. Ihre Reaktion gegen die Sünde ist selbst Liebe, weil Mittel, den Widerspruch gegen die Liebe zu überwinden; und wenn sie den etwaigen endgültigen Widerspruch gegen die höchste Liebesoffenbarung mit dem Verzicht auf ihr werbendes Andringen straft, so ist auch dies im Wesen der Liebe begründet, die sich nicht aufzwingen kann. Auf diese Weise begreifen wir, dass im Neuen Testament in der Tat das Wort heilig selten wird; wo es aber auftritt, in der Hauptsache den bezeichneten Ernst der Liebe zum Ausdruck bringt, der in ihrem Wesen notwendig liegt. Der Vatername Gottes soll geheiligt, in seiner Einzigkeit anerkannt, er darf nicht zum Spiele werden; gerade weil er die unerschöpflich tiefe Liebe preist, mahnt er an die Majestät der Liebe. Diesem Vaterunserwort (Matth. 6, 9) entspricht genau Joh. 17, 11; 1 Petr. 1, 15. 17; Eph. 1, 4 und dem letzten Sinne nach das »ihr habt nicht gewollt« M. 23, 37, das in seinem schlichten Ernst von dem gewaltigen Hebr. 12, 29 nicht überboten wird. Liebe wäre nicht Liebe, wenn sie nicht freie Anerkennung und Erwiderung forderte und Gleichgültigkeit und Trotz in unmissverständlicher Gegenwirkung bekämpfte, den noch nicht Entschiedenen, sich noch nicht Verstockenden eben darin in unzertrennlicher Einheit mit immer neuer Huld lockend, aber auch den vollbewussten Verächter von sich ausschliessend. Eben das ist in der Glaubenslehre am kürzesten in dem Ausdrucke der heiligen Liebe zusammenzufassen. Das »heilig« steht wie der gewappnete Thronwächter am Thron der »Liebe«. Die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch ist überhaupt nur deswegen nicht ein leerer anspruchsvoller Traum, ja eine frevlerische Überhebung, weil es eine Gemeinschaft der Liebe ist, und damit das volle Wahrheit sei, gilt es den Begriff der Liebe bis in seine

tiefste Tiefe, als heilige Liebe, durchzudenken. In der ganzen Glaubenslehre, zumal beim Begriff der Versöhnung, aber bis hinaus in die Eschatologie wird dieser Gedanke sich wirksam erweisen.

Am Schluss dieser Erörterung des Satzes: Gott ist die Liebe, wird nun das Recht des Satzes deutlicher als zu Anfang hervortreten, dass Liebe nicht eine Eigenschaft Gottes sei, sondern wirklich Bezeichnung des Wesens Gottes in unsrer Religion. Subjekt und Prädikat in jenem Satz werden gleichgesetzt, und diese Gleichsetzung ist der christlichen Gemeinde unerschöpflicher Grund der Anbetung; er wird ihr sozusagen nie ein analytisches Urteil, er ist eine immer neue Tat des Glaubens, aber allein möglich auf Grund der Offenbarung. Der einzige, der, menschlich geredet, für sich sein könnte, will es nicht, er ist Liebe; und, von seiner Liebesoffenbarung zum Vertrauen auf diese Liebe erweckt, erlebt es der Christ, dass eben dies göttlich ist, dass Gott im Lieben Gott ist. Das ist der tiefste Einblick in den Abgrund des Geheimnisses, der uns möglich ist. Die Gleichung von Gott und Liebe hat Luther in dem Lobgesang ausgedrückt: »wenn jemand Gott wollte malen und treffen, so müsste er ein solch' Bild treffen, das eitel Liebe wäre; und wiederum, wenn man könnte die Liebe malen und bilden, müsste man ein solch' Bild machen, das nicht werklich noch menschlich, ja nicht englisch noch himmlisch, sondern Gott selbst wäre.«

Diese Gleichung von Gott und Liebe wird nicht beschränkt, wenn wir zum Schluss noch hervorheben, dass, was von dem Begriffe des Absoluten, von seinem Recht und seiner Unentbehrlichkeit auch für den christlichen Gottesgedanken gesagt wurde, in Geltung bleibt; es ist die notwendige, aber für unsern Zusammenhang selbstverständliche Voraussetzung unsres Satzes. Denn wir führten das Recht jenes Begriffs zurück auf den Grundgedanken aller Religion, dass es sich in ihr um Gemeinschaft mit der überweltlichen Macht handelt. Würde also der christliche Gottesgedanke hiervon gelöst, so würde er gar kein religiöser sein. Nur darauf kam es für uns jetzt an, so stark als möglich zu betonen, dass der charakteristische Inhalt des christlichen Gottesglaubens sich in dem »Gott ist die Liebe« erschöpft: nicht zu leugnen, dass er schlechthin über die Welt erhaben

und ihrer mächtig ist. Jeder Verdacht, als wäre unser Gott ein guter, aber ohnmächtiger Wille, ein sittlicher Genius ohne Weltherrschaft, zerstört die Wurzel aller religiösen Kraft. Im Zweifelskampf unsres Verstandes mit unsrem religiösen Glauben, namentlich angesichts der Rätsel des Vorsehungsglaubens, mag einen Augenblick jener Gedanke zur Versuchung werden können (wie in der sinnigen Schrift »Das Evangelium der armen Seele«); aber wenn diese Versuchung nicht überwunden wird, ist die christliche Religion überwunden. Jesus hat es nicht anders gewusst, als dass bei Gott alle Dinge möglich sind, dass er seinen Liebeswillen auch durch das Unterliegen hindurch zum Sieg führt und dass gerade sein Kreuz von dem göttlichen Muss umschlossen ist; und seine Gemeinde bezeugt von dem Gott, der die Liebe ist, dass alles von ihm, durch ihn, zu ihm ist (Röm. 11, 36).

Diese Erinnerung, dass der Gedanke des Absoluten als Voraussetzung des bestimmt christlichen Gottesgedankens unumstössliches Recht hat, ist noch aus einem andern Grund für unsre Glaubenserkenntnis vom höchsten Wert, und der eine Grund ist unzertrennlich vom andern. Sie wahrt der erhebenden Freude über das »Gott ist die Liebe« die unentbehrliche Ehrfurcht. Alle jene Ausführungen, dass Gott wirklich Liebe ist, je rückhaltloser sie sind, lassen das religiöse Grundgefühl der Abhängigkeit nur dann unangetastet, wenn darüber kein Zweifel ist, dass der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht aufgehoben wird. Die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch ist im Christentum nach Anfang, Fortgang, Vollendung in der souveränen Initiative Gottes begründet; jeder pantheistische Gedanke an naturhafte Vereinerleiung von Gott und Mensch ist ausgeschlossen. Darüber gar keinen Zweifel zu lassen, dazu dient die Betonung unsres obigen Satzes; er macht falsche Vertraulichkeit unmöglich, und das tut not, weil es mit der Liebesgemeinschaft rückhaltloser Ernst ist. Wie Jesus zu sich ruft, welche er will (Mark. 3, 13; Joh. 15, 16), so bringt gegenüber allem Anspruch menschlicher Einbildung in kühnster Paradoxie Paulus Gottes freie Wahl zu ihrem Recht (Röm. 9; Phil. 2, 13); und es ist ein Charisma der reformierten Kirchen gewesen, das »Soli Deo gloria« gegen allen Missbrauch des »Gott ist die Liebe« zur Geltung zu bringen.

Über den Ausdruck für diese Voraussetzung kann man streiten. Was oben vom ursprünglichen Sinn des Wortes heilig angedeutet wurde (S. 217), könnte den Versuch nahelegen, auch diese Absolutheit der göttlichen Liebe mit diesem Wort heilig zu bezeichnen. Die Schriftstellen, die im Alten Testament nach dieser Seite weisen, sind zahlreich, und die im einzelnen daran haftenden unvollkommenen Gedanken der erst vorbereitenden Offenbarung liessen sich beseitigen. Aber weil für unser Sprachgefühl der bestimmtere, direkt auf das Sittliche bezogene Sinn des Wortes der näherliegende ist und für dieses so unentbehrliche Merkmal der göttlichen Liebe ein anderer Ausdruck schwer würde zu finden sein, so wird man hier besser bei der Bezeichnung der Liebe als überweltlicher, über die Welt erhabener und die Welt beherrschender stehen bleiben, oder auch, namentlich im populären Sprachgebrauch, einfach von allmächtiger Liebe reden dürfen (vgl. Eigenschaftslehre). Nur muss dann ausdrücklich zum Bewusstsein gebracht werden, dass jetzt, wenn von der Liebe Gottes als überweltlicher die Rede ist, das Wort überweltlich nicht, wie oft auch geschieht, nur wieder im Sinn des unbedingt Wertvollen verstanden werde, sondern des schlechthin Wirklichen. Von dem ersteren braucht nichts mehr gesagt zu werden, aber die Wirklichkeit des Wertvollsten verlangt die stärkste Betonung; der oft hervorgehobene Hunger aller Frömmigkeit nach Realität will befriedigt sein. Und zwar handelt es sich für unsre Religion um diese überweltliche Wirklichkeit im denkbar strengsten Sinn. Christen wissen sich nicht nur jetzt schon in wirkliche Gemeinschaft mit ihr versetzt, sondern sie haben in diesem Besitz die Bürgschaft ihrer Vollendung unter andern als den jetzigen Existenzbedingungen. Solche Zuversicht ist geradezu Grundgedanke des Neuen Testaments: die Reichsgenossen sind gewürdigt, »jene Welt« zu erlangen, Luk. 20, 35; die schon Söhne sind, erwarten die Einsetzung in die Sohnschaft, Röm. 8, 15. 23; ihr Leben ist verborgen in Christus mit Gott, und sie werden mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit, Kol. 3, 3 f.; es ist noch nicht erschienen, was sie sein werden, 1 Joh. 3, 2.

Es ist unmöglich, in einer Formel kurz zusammenzudrängen, was die christliche Frömmigkeit am Erleben dieser übernatürlichen heiligen Liebe Gottes besitzt: die in jeder

andern Religion nur dunkel geahnte Einheit innigsten Vertrauens und ehrfurchtsvollster Beugung. Eben in diesem Erleben ist das Wort Gott nicht ein erhabenes aber undeutliches, oder ein vertrautes aber armes Wort, sondern die eine unvergleichliche wertvollste Wirklichkeit. Erst in dem »Gott ist die Liebe« kommen wir über den Gedanken eines ins Unendliche vergrösserten Menschen und über die ganze Welt hinaus, und verehren wir doch zugleich, was ganz unser werden kann, dessen Gemeinschaft unser wahres Wesen ist. Und dieser Gott, den Gott zu nennen nicht als Missbrauch des Namens Gottes sich straft, ist der, welcher sich uns in Jesus geoffenbart, wirklich erwiesen hat. Der einzigartige Inhalt ist unzertrennlich von diesem Grund der Gewissheit. Der Gott der Liebe und der Gott der Geschichte gehören zusammen. Darum kommen aber auch erst im Glauben an diesen uns offenbar gewordenen Gott der Liebe alle unselig machenden nnd oft seltsam verwirrten Gemütsbewegungen zum Frieden, die der Gedanke des persönlichen Gottes hervorruft, wenn er eben nicht zum Vertrauen auf die sich kundmachende Liebe in Jesus wird: dass man etwa zugleich ihn leugnet und doch meint, jemand für den Zustand der Welt verantwortlich machen zu dürfen; dass man dann, dieses seltsame Spiel erkennend, entschlossen die Welt an Gottes Stelle rückt, von der Welt aber mehr verlangt, als sie sein kann, sich in romantische Träume stürzt, und wenn sie nicht vorhalten, in Pessimismus versinkt. (Vgl. Fr. Vischer, Auch Einer.) Daher muss aber in unsrem Zusammenhang daran erinnert werden, wie schwer der lebendige Glaube an den lebendigen Gott gerade dem modernen Bewusstsein wird. Sehen doch auch seine edelsten Wortführer die Bedeutung des Christentums oft darin, dass es die Völker zu der Selbständigkeit grossgezogen habe, »sich fortan nicht mehr mit Gott, sondern dem eigenen Innern versöhnen zu können« (Jak. Burckhardt). Mit dieser Meinung ist, wie viel persönliche Frömmigkeit damit verbunden sein mag, ihr Lebensnerv grundsätzlich durchschnitten. Sie lebt von der ernsthaften Unterscheidung Gottes und des Menschen. »Gottes Art ist, dass er heruntersehe; er kann nicht über und nicht neben sich sehen, weil er nichts über sich hat und niemand, der ihm gleich wäre. Darum sieht er unter sich; derhalben, je tiefer einer ist, je heller Gottes Augen auf ihn sehen« (Luther). Ge-

wiss wechseln die Anschauungsformen von der Transzendenz Gottes und vertiefen sich in dem Mass, als seine recht verstandene Immanenz zum Bewusstsein kommt. Aber wenn das letzte Geheimnis in den Menschengeist selbst verlegt wird, wenn der »Gott in der eigenen Brust« nur in der eigenen Brust ist, so hört die wirkliche Religion auf, allerlei, zumeist ästhetische Surrogate treten an ihre Stelle (vgl. schon S. 12 ff.). Das empfinden auch die grossen Vertreter jener modernen Stimmung, indem in ganz anders gearteten, widersprechenden Zeugnissen der Hunger der Seele nach Gott sich verrät. »Wenn ich erwäge, wie überwältigend der Kontrast ist zwischen der heiligen Glorie jenes Glaubensbekenntnisses, das einst mein war, und dem einsamen Geheimnis des Daseins, wie ich es jetzt besitze, so ist es mir unmöglich, über den tiefsten Schmerz Herr zu werden, dessen mein Inneres fähig ist« (Romanes). Und wenn solche Zeugnisse unwillkürlich Sehnsuchtslaute werden, die den Namen Jesu nennen oder doch meinen, so erhärten sie in ihrem Teil die Richtigkeit des obigen Satzes von der Unzertrennlichkeit des lebendigen Gottesglaubens von ihm. »O hätte ich gelebt zur Zeit, als Jesus von Nazareth durch die Gaue Galiläas wandelte, ich wäre ihm gefolgt und hätte allen Stolz und Übermut aufgehen lassen in der Liebe zu ihm!« (J. Burckhardt).

Um Gottes Liebe deutlich zu machen, war schon im bisherigen auf den Namen Gottes als des **himmlischen Vaters** Bezug zu nehmen. Darin sind alle Momente jenes Gedankens in anschaulicher Bestimmtheit zusammengefasst. Der Nachweis im einzelnen würde zur Wiederholung führen, es genügt die Erinnerung. Der christliche Vatername bezeichnet also Gott nicht überhaupt als den Urheber der Welt oder wenigstens alles Lebens in ihr oder doch aller menschlichen Geister oder wenigstens der hervorragenden in ihrem natürlichen Dasein. Diese Verallgemeinerung des Gedankens, wie sie sich im populären Niederschlag der altkirchlichen Lehre, namentlich ausgeführter Katechismen der rationalistischen Zeit, aber auch noch der Gegenwart findet, während Luthers berühmte Erklärung den bestimmt christlichen Vaterglauben voraussetzt und ausdrücklich bezeugt, widerspricht dem biblischen Sprachgebrauch wie dem Grundgedanken der Offenbarung. Gott der Vater ist Schöpfer, aber nicht als Schöpfer

ist er Vater. Auch nicht daran dürfen wir denken, dass auf höheren Stufen der Selbstbesinnung in Religion und Philosophie die Frömmsten und Weisesten Söhne Gottes genannt werden (z. B. Sir. 4, 10: Weish. 2, 13), so wertvoll auch dieser Gedanke ist, da er auf neuer Grundlage auch im Christentum wirksam wird. Der christliche Vatername knüpft an die alttestamentlichen Aussagen an, die Gott als Vater seines Volkes bezeichnen, nicht weil er dieses Volk ins natürliche Dasein gerufen, sondern ihm seine bestimmte Eigenart in der Geschichte und speziell seine einzigartige religiöse Stellung gegeben, es zu seinem erstgeborenen Sohn gemacht hat (vgl. z. B. 2 Mos. 19, 5 ff. par. und Jes. 40 ff.). In Jesus aber hat er sich als die Liebe geoffenbart, die alle von ihm geschaffenen Geister zu seinem Reiche, zu jener persönlichen Liebesgemeinschaft mit sich und untereinauder verbindet, und dies erst ergibt den christlichen Sinn des Vaternamens Gottes. Ebendarum ist er aus dem gleichfalls schon angegebenen Grunde unmittelbar der Vater Jesu Christi, auf den als persönlichen Urheber und Träger dieser Gemeinschaft seine Liebe unmittelbar gerichtet ist, und durch ihn unser Vater, der Vater dieses Sohnes und durch ihn der vielen Söhne (s. Christologie). Als Zeichen dieser Abhängigkeit ist das Abba, mit dem Jesus seinen Vater angerufen, von allen übernommen worden, die es durch ihn für sich tun dürfen (Röm. 8, 15). Eben als solcher Vater, als die Liebe, ist er der allein gute Gott (Matth. 19, 21), der vollkommene Vater (Matth. 5, 48). Damit ist jeder weichliche Missbrauch des Vaternamens ausgeschlossen; da wo die Liebe als heilige Liebe zu bestimmen war, ist schon hervorgehoben, dass der Vater, den die Christen anrufen, der heilige ist und sein Vaternamen geheiligt werden soll. Und wie wir bei der Erläuterung des Satzes, dass Gott die Liebe ist, betonen mussten, dass diese Liebe welterhabene und weltmächtige ist, so gewährt das im Munde Jesu selbst dem Vaternamen beigefügte »im Himmel« dem Glauben die Zuversicht, dass dieser es ist, von dem, durch den, zu dem alle Dinge sind, und bewahrt ihn in der Ehrfurcht und Demut, ohne welche der Vatername für ihn nicht nur ein leeres Wort, sondern eine Lästerung ist. Was von diesem mitschwingenden Grundton der Beugung in jedem Gebet zum Vater sich in Worte fassen lässt, bezeugen Lieder der Gemeinde wie »Allgenugsam

Wesen«. Dass diese Wahrheit von ganz besonderer Bedeutung für unsere Gegenwart ist, bedarf hier nicht wieder der Ausführung. Was der Prophet auf den Höhen der Bildung für seine Übermenschen verkündet: »Gott ist tot«, lebt in den Niederungen nur allzuvieler als Stimmung unsagbarer Geistlosigkeit. Aber das Durchschüttertsein von dem Geheimnis des Ewigen lässt sich oft auch im Kreise derer vermissen, die von Gott und gerade von Gott als der Liebe reden.

Wenn jede Wahrheit nicht nur an ihrem Gegensatz, sondern oft fast noch mehr an unvollkommenen Darstellungen ihrer selbst deutlicher wird, so mag besonders am Schluss dieser Erörterung des christlichen Gottesgedankens der Hinweis auf **unvollkommene Fassungen** des Gedankens der Liebe Gottes nicht unnütz sein, wenigstens in Form einer kurzen Übersicht. Unterscheiden wir die in der christlichen Religionsphilosophie und die in der eigentlichen Dogmatik auftretenden. Was die erste Gruppe betrifft, so ist zunächst zu erwähnen die Verflüchtigung des bestimmt christlichen Gedankens der Liebe Gottes, beziehungsweise der Gotteskindschaft im Gottesreich, in den einer allgemeinen geistigen Wesensverwandtschaft und Einheit zwischen Gott und Mensch, Gottmenschheit mit Verkürzung gerade des Ethischen, in unzähligen Formen und Farben, vom alten Gnostizismus bis auf Hegel und allerlei Gestalten des modernen Bewusstseins: mag dann im einzelnen das »Wechselgespräch mit der Natur in unsrem Busen« als Gottesdienst empfunden werden und »der Gott, der mit der Natur in unmittelbarer Verbindung steht, der eigentliche Gott scheinen«, oder mag das göttliche Denken in den Gedanken des menschlichen Geistes sein Selbstbewusstsein gewinnen, das alles in unerschöpfbaren Näherbestimmungen. Aber es kann auch die Einheit Gottes und des Menschen gerade wesentlich ethisch bestimmt werden, dabei aber das direkt religiöse Verhältnis verkürzt sein, gleichfalls in vielen Einzelgestalten, nicht nur in der des Rationalismus. Und angeblich über beide Einseitigkeiten erhebt sich der Anspruch der Theosophie: über dem Denken und Wollen steht das Schauen, und die oberste Idee ist die des Lebens; Gott wird aus seiner eigenen Natur heraus Persönlichkeit und Liebe und dadurch lösen sich angeblich auf einmal alle grossen Rätsel, das der Persönlichkeit Gottes, das des Weltdaseins, das der Sünde. In Wahrheit wird dadurch

der bestimmt christliche Grundgedanke gefährdet; ganz abgesehen davon, dass es bis jetzt nie gelungen ist, die erkenntnistheoretische Grundlage klar auszugestalten. Nur muss man zugleich betonen, dass nicht nur die Absicht, namentlich bei Jakob Böhme selbst, darauf gerichtet ist, alles Denken zu christianisieren, sondern dass auch die unvollkommene Ausführung den Wert einer Prophetie auf eine andere Stufe unsres Erkennens behält, auf das, was im Neuen Testament »Schauen« heisst, aber hier ausdrücklich jener andern Welt vorbehalten wird (2 Kor. 5, 7; 1 Joh. 3, 2).

Im Gebiet der eigentlichen Theologie aber gedenken wir besonders zweier wichtig gewordener und noch immer wichtiger Abweichungen. Einmal der in der altprotestantischen Orthodoxie massgebend gewordenen Koordination der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, die in der Versöhnungslehre ihre wichtigste Folge zeigt, aber auch dort erst deutlich gemacht werden kann, wenn wir auf unentbehrliche Sätze aus der Sündenlehre verweisen können. Sodann der skotistisch-sozinianische Gottesbegriff, wonach Gottes Wille als Willkür gedacht wird, Gott mit dem Menschen schalten kann wie er will, aus Billigkeit aber ihm gewisse Rechte gewährt, ohne Grund gerne mit Luk. 17, 10 begründet. Und beides hat seinen letzten Halt darin, dass nicht die heilige Liebe, der himmlische Vater, in der vollen Bestimmtheit der Offenbarung anerkannt, sondern mit fremden Gedanken über das Absolute, das unbestimmte reine Sein vermischt ist, wie es aus der griechischen Philosophie, insbesondere dem Neuplatonismus, in das kirchliche Denken eingedrungen war. Es ist immer, wie verschieden auch die Form sein mag, ein Doppeltes in allen soeben genannten Gestaltungen nachweisbar, was sie vom christlichen Gottesgedanken unterscheidet: die Zurückstellung des Gedankens der Liebe hinter den des Absoluten, und, das der letzte Grund davon, die Unterschätzung des Geschichtlichen, der Offenbarung Gottes. In dem zeitlosen Sein hat die Liebe, die Selbsthingabe an eine wirkliche Welt, keine Stelle. Das Wort Joh. 5, 19: mein Vater wirket bisher und ich wirke auch, ist ein spezifisch christliches Wort. Mit dem Wirken Gottes, mit seiner Offenbarung, wird hier Ernst gemacht. und Grund, Inhalt, Ziel dieses Wirkens ist die Liebe, die das Reich der Liebe verwirklicht.

Als ein letztes Problem der Gotteslehre kann nun aber an dieser Stelle das auftreten, ob Gott als Liebe in den früheren Ausführungen, deren Vorzug vor den zuletzt genannten einleuchtet, vollständig bestimmt sei, ob sie nicht selbst noch ein zu wenig enthalten. Mit andern Worten, es erhebt sich die Frage, ob die Liebe Gottes als Liebe zur Welt, zu dem für das Reich Gottes bestimmten Reich geschaffener Geister, sich erschöpfe. Dass dies Reich kein für Gott zufälliger Zweck ist, muss zugeben, wer überhaupt den Standpunkt der Offenbarung anerkennt (vgl. z. B. Eph. 1, 4 und die immer wiederkehrende Betonung des ewigen Liebesrates). Das erkennen auch unsre Alten, eben im Gegensatz zu jener Willkür in Gott, an. Aber sie eilen von diesem Gedanken zu dem, wie sie meinen, noch tieferen: Gott liebe ewig sich selbst als der dreieinige. Die Notwendigkeit dieses letzten Gedankens lässt sich nun jedenfalls nicht darauf begründen, dass Gott verendlicht würde durch seine Liebe zu dem in der Zeit werdenden Reich Gottes. Denn diese Behauptung ist eben nicht eine christliche, sondern neuplatonische, wie wir uns soeben vergegenwärtigten; irgendwie Gottes Verhältnis zur Geschichte als für ihn selbst wirkliches zu setzen, dazu nötigt der christliche Glaube (vgl. die Lehre von der Ewigkeit Gottes). Man muss daher jenes Bedenken so fassen: ob die Welt das die Liebe Gottes ausfüllende Objekt dieser Liebe sein könne. Allein darüber kann von dem hier vertretenen Standort aus unmöglich etwas auf Grund allgemeiner Überlegungen ausgemacht werden. Sie sind für unsre Frage ganz besonders erfolglos; die Notwendigkeit jenes andern Objekts der Liebe Gottes wird sich ebensowenig dartun lassen, als umgekehrt die Behauptung beweisbar ist, Gottes trinitarische Liebe sei Selbstliebe, also nicht Liebe. Mit beiden Behauptungen überschreiten wir allzudeutlich die Kompetenz unsrer Erkenntnis. Vielmehr muss die Frage so gestellt werden, ob sie auf Grund der Offenbarung sich erhebe und wie sie dann auf diesem Grund beantwortet werden könne. Und das ist zweifelfalls an unsrer Stelle unmöglich, ehe wir die Offenbarung Gottes in Christus nach allen Seiten kennen gelernt. Liegt die Grundlage irgendwelcher Trinitätslehre nicht in der Christologie, so liegt sie überhaupt nirgends.

Die Welt (Gottes).

Wie dieser Abschnitt zum vorhergehenden und zu den folgenden sich verhält, ist oben gezeigt worden (S. 202 f.): auch dass wir in ihm zuerst von der Welt noch abgesehen von der Sünde reden, dann von der sündigen Welt.

Die Welt Gottes noch ohne Rücksicht auf die Sünde.

Zunächst die Welt überhaupt, dann der Mensch insbesondere.

Die Welt.

Darstellung.

Die methodischen Hauptsätze über Grund und Norm, infolge davon über Inhalt und Umfang wie Art der Glaubenslehren, die aus der Grundlegung sich ergaben und zu Anfang der Lehre von Gott in Erinnerung gebracht wurden (S. 201 ff.), gelten unverkürzt auch für die Lehre von der Welt. Hier, wo wir diese Lehre von Gott voraussetzen dürfen, genügt die Zusammenfassung: nur solche Sätze über Welt und Mensch sind in der christlichen Glaubenslehre heimatberechtigt, die zum Ausdruck bringen, was die Welt für die überweltliche Liebe Gottes, für das Reich Gottes ist. Namentlich wird hier noch unmittelbarer deutlich als dort, wie begrenzt der Umfang der christlichen Glaubenssätze ist: ausgeschlossen sind ebensowohl alle rein metaphysischen Spekulationen über das Verhältnis des Unendlichen und Endlichen, als alle rein naturwissenschaftlichen Untersuchungen. Aber ebenso selbstverständlich ist wieder der apologetische Nachweis vonnöten, dass weder solche Spekulationen noch die Ergebnisse der Naturwissenschaft in Widerspruch mit jenen Glaubenssätzen geraten. Und dieser Nachweis wird nur gelingen können, wenn die Glaubenslehre selbst ihre Grenzen nach beiden Seiten hin aufs strengste einhält; die Gefahr, sie zu überschreiten, ist in unsrem Lehrstück noch weiter verbreitet als in der Lehre von Gott. Dieser Gefahr im voraus eingedenk, bestimmen wir den christlichen **Grundgedanken** über die Welt Gottes.

Es ist eben der, den die Überschrift enthält, dass diese Welt Gottes Welt ist, die Welt des Gottes, dessen Wesen wir als Liebe kennen gelernt. Dieser Grundgedanke ist anschaulich in der Stellung Jesu zur Welt. Jesus bewegt sich in ihr mit der Freiheit und Sicherheit, die dem Sohn des Vaters zukommt, dem in der Liebesgemeinschaft mit dem Vater alles gehört, was des Vaters ist. An die erste Stelle kann die Welt niemals treten, die ist ausgefüllt von der Liebe des Vaters und von dem höchsten Zweck, den diese Liebe verwirklicht, vom Reich der Liebe. Aber auch umgekehrt: so gewiss sie das höchste nicht ist, so gewiss ist sie doch nicht Nichts; denn in der Welt und aus der Welt baut Gott sein Reich.

Nicht leicht ist es aber, diesen Grundgedanken nach allen Seiten deutlich auszuführen. Wir nennen und ordnen zu diesem Zweck die vielen jeweils in der Lehre von der Welt sich aufdrängenden Fragen, die, wie leicht sie auch die Aufgabe der Dogmatik überschreiten, doch im Grund alle keine künstlich gemachten sind. Am bekanntesten ist die Unterscheidung von Schöpfung und Erhaltung; ebenso bekannt, welche Schwierigkeiten diese Unterscheidung hat, sobald man die Worte wirklich verstehen will. Jedenfalls bekommt dadurch leicht die Frage nach dem Ursprung im Unterschied vom jetzigen Bestande der Welt eine selbständigere Bedeutung, als unmittelbar aus dem christlichen Glauben sich ergibt. Um so mehr, wenn der religiös kühle Gedanke der Erhaltung gleichberechtigt neben den der Schöpfung tritt, während er bei unsern Alten nur ein Unterbegriff des zusammenfassenden Begriffs der Vorsehung war, mithin viel weniger Nachdruck auf ihn selbst fiel, er vielmehr nur Voraussetzung der Weltregierung war, auch durch den der Mitwirkung ergänzt wurde, der ausdrücklich die Lebendigkeit des göttlichen Verhaltens zu der geschaffenen Welt betonen wollte. Innerhalb dieses Rahmens traten dann die einzelnen Untersuchungen auf, inwiefern die Welt dem freien Willen Gottes, aber doch nicht der Willkür, wiefern also einer innern Notwendigkeit des göttlichen Wesens ihr Dasein verdanke; ob sie zur Ehre Gottes oder zur Beseligung der Menschen geschaffen; was von der Erhabenheit Gottes über die Welt und über sein Innewohnen in der Welt christlich zu halten sei; was es heisse, dass sie aus nichts geschaffen

und welcher Art nun doch ihre Wirklichkeit sein möge; namentlich auch, was es überhaupt und in bezug auf alle diese Punkte heisse, dass die Welt durch Gottes Wort und Geist da sei, Aussagen, die von der heiligen Schrift selbst dargeboten sind. Diese Fragen lassen sich in zwei Gruppen teilen: wie beschaffen ist die Welt (im Verhältnis zu Gott)? und: warum und wozu ist die Welt? Oder vom Wesen einerseits, vom Grund und Zweck der Welt andrerseits wird die Rede sein müssen. Die letztere Fragengruppe ist die wichtigere. Zwar die Frage nach dem Wesen scheint insofern die leichtere, weil eine gewisse Antwort darauf in unserem unmittelbaren Erleben gegeben ist. Sobald aber das Nachdenken darauf sich richtet, was denn dieses inhaltreiche Dasein in Raum und Zeit, dieses Werden und Vergehen auch des Höchsten und Besten seinem innersten Wesen nach sei im Verhältnis zu dem ewigen Gott der Liebe, so tun sich Abgründe der Unbegreiflichkeit vor uns auf, die desto dunkler werden, je mehr wir uns in sie vertiefen. Das Endliche im Verhältnis zum Unendlichen, dieses Grundrätsel menschlicher Erkenntnis, wird für den christlichen Glauben um so geheimnisvoller, als es sich für ihn um das Verhältnis des lebendigen Gottes, der die Liebe ist, zu einer Welt handelt, in der das Reich von ihm geliebter, ihn und einander liebender Persönlichkeiten sich verwirklichen soll. In dieser Ratlosigkeit empfinden wir wenigstens das eine: soweit es überhaupt eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Welt im Verhältnis zu Gott gibt, wird sie in der Antwort auf jene andere Fragengruppe nach Grund und Zweck der Welt liegen. Und zwar ist die Frage nach dem Zweck direkter von der Offenbarung beleuchtet, als die nach dem Grund, das Warum? gewinnt selbst nur aus dem Wozu? eine Verdeutlichung. Daher kehren wir die Reihenfolge der genannten **Hauptfragen** um, besprechen zuerst das Wozu und Warum? dann das Was ist die Welt? Bei jedem dieser Punkte werden die einzelnen überlieferten Meisterfragen, die oben genannt sind, von selbst ihre Stelle finden, und das Ganze in eine Erörterung über Wort und Geist Gottes ausmünden.

Die Antwort auf die Frage: wozu ist die Welt? liegt unmittelbar im christlichen Glauben an Gott als die Liebe. Die Welt hat ihren Zweck in der Liebe Gottes, die

sich auf Verwirklichung des Reiches Gottes richtet. Dazu ist die Welt Mittel, nichts als Mittel, aber auch wirklich notwendiges Mittel; unmittelbar die endlichen Geister, die aus ihrer Naturbestimmtheit heraus persönliche Glieder jenes Reiches werden sollen, mittelbar die ganze Welt als Mittel für sie. Mit diesem Satz fügen wir dem christlichen Glauben an Gott nichts Neues hinzu, wie er denn überhaupt nur Sinn unter seiner Voraussetzung hat; wir betrachten ihn aber ausdrücklich unter einem bestimmten Gesichtspunkt. Will Gott den höchsten Zweck seiner Liebe, sein Reich, so will er die Welt notwendig als Mittel für seinen Zweck, sonst würde der Zweck nicht wirklich; und zwar will er diese ganz bestimmte Welt, sonst wollte er nicht das beste Mittel für den besten Zweck. Aber er will sie nur als Mittel, sonst wäre der Zweck nicht Zweck. (Dass und wiefern jedes Mittel des absoluten Zwecks in sich selbst relativer Zweck, aber eben auch nur relativer ist, bedarf in unsrem Zusammenhang, nach der Gotteslehre und vor der Providenzlehre, keiner besondern Ausführung.) Das sind keine leeren Formeln fär den Glauben. Er lebt von der Gewissheit, dass schlechthin diese ganze Welt Mittel für Gottes Zweck ist, dass den Gottliebenden alles zum besten dient (s. Vorsehungslehre). Das Vaterunser ist ein zusammenhängendes Zeugnis dieser Gewissheit; auch Versuchung und Böses (s. Lehre von der Sünde) ist als Mittel umschlossen von Gottes gutem Willen, der auf Erden geschehen soll wie im Himmel, darin kommt das Reich Gottes. Aber auch das andere ist schon hier für den Glauben von grosser Bedeutung: ist der Zweck erreicht, so hat das Mittel seinen Dienst getan. Ist der Bau des Reiches Gottes in seiner irdischen Werdezeit aufgeführt, so wird das Gerüste abgebrochen; neue Mittel dienen auf der Stufe dieser Vollendung dem ewigen Zweck: wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde (s. Eschatologie). Mit schlichter Erhabenheit fasst Paulus das alles zusammen in dem Wort: zu Ihm sind alle Dinge (Röm. 11, 36). Weil aber die Verwirklichung des göttlichen Zwecks, wie wir bei der Liebe Gottes uns überzeugten, an seiner Offenbarung in Christus hängt und er ihr ursprünglicher Gegenstand ist, so kann auch gesagt werden: alles ist zu Christus geschaffen (Kol. 1, 16).

In diesem Satz: der Zweck der Welt Gottes Liebe, die Welt Mittel für Gottes Reich, ist nun die alte Meisterfrage

mitgelöst, ob die Welt zu Gottes Ehre oder zur Beseligung der Geschöpfe da sei. Die Fragestellung ist überboten; nicht um ein Entweder—Oder handelt es sich. Wenn anders Gott die Liebe ist, so fällt sein Zweck und der unsrige in Eins. Bei eingebildeten Erdengöttern mag eigene Ehre und Wohl der Untertanen auseinanderfallen; dem wahrhaftigen guten Gott quillt ewige Seligkeit aus beseligender Liebe.

Die Antwort auf die andere Frage: warum ist die Welt? empfängt ihre Antwort aus der eben besprochenen: wozu ist die Welt? Wenn der höchste Zweck der Welt ist, Mittel für Gottes Zweck zu sein, so muss die allmächtige Liebe Gottes ihr einziger Grund sein; wenn sie zu ihm ist, so muss sie von ihm sein, wie der paulinische Lobgesang beides nebeneinander stellt. Denn wenn überhaupt jeder Zweck in dem Mass wirklich ist, als er die Mittel zu seiner Verwirklichung beherrscht, so ist die Wirklichkeit des höchsten Zwecks unzertrennlich von der unbedingten Macht, alle Mittel zu setzen. Das eben meint ja auch der Sprachgebrauch mit dem Worte »schaffen« und gestattet daher seine Anwendung nur auf solches menschliche Wirken, das in der bezeichneten Richtung dem göttlichen ähnlich ist oder ihm ähnlich scheinen soll. Weil aber das Urteil über den Ursprung der Welt ganz in dem Urteil über ihren Zweck begründet und ihr Zweck unlöslich von Gottes Offenbarung in Christus ist, deswegen ist auch ihr Ursprung im Neuen Testament in abgeleiteter Weise auf Christus zurückgeführt und gesagt, dass alles in ihm und durch ihn geschaffen sei (Kol. 1, 16), wobei die Frage, ob und inwiefern dies als ein persönliches Verhältnis zur Weltschöpfung aufzufassen sei, der Christologie vorbehalten bleiben muss.

In diesem Satz: der einzige Grund der Welt Gottes Liebe, die Welt schlechthin von Gott, ist nun wieder eine jener Meisterfragen mitbeantwortet, soweit es eine vernünftige Antwort auf sie gibt; nämlich ob die Welt für Gott notwendig oder durch einen Akt seiner Freiheit ins Dasein gerufen sei. Auch diese Fragestellung ist überboten; es besteht nicht dieses Entweder—Oder. Weil Gott die Liebe ist, will Gott notwendig die Welt als Gegenstand seiner Liebe, aber diese Notwendigkeit ist nicht Zwang, sondern höchste Freiheit des guten Willens; und eben darum ist diese Freiheit nicht Willkür, die Welt also ebensowenig

naturnotwendiger Ausfluss aus Gott beziehungsweise Entwicklung Gottes (Emanation beziehungsweise Evolution) als Spielzeug seiner Laune. Das ergibt sich folgerichtig aus dem besprochenen Gedanken der Liebe Gottes (S. 214 ff.). Dem Glauben wahrt nur die gegebene Antwort seine ehrfurchtsvolle Dankbarkeit. Zwar scheint das Schwelgen in dem Gedanken der Willkür Gottes manchen die menschliche Demut noch sicherer zu begründen; aber sie verkennen, dass dann von wahrhaftigem Vertrauen, damit aber von wirklicher Demut nicht mehr die Rede sein kann. Wollte man aber einwenden, unsre Antwort befriedige die Erkenntnis nicht, so dürfen wir sagen: mehr wissen wollen führt hier wie dort zu der sinnlosen Frage, wie Gott Gott sein könne.

Betrachtet man die beiden bisher aufgestellten Sätze über Zweck und Grund der Welt, wie sie sich aus dem Glauben an Gott ergeben, in ihrem gegenseitigen Verhältnis, so ist klar, dass der erste unmittelbar aus dem Glauben, dass Gott die Liebe ist, folgt, der zweite aus der darin vorausgesetzten Näherbestimmung, dass diese Liebe die überweltliche, absolute ist (ganz im Sinn von S. 219 f.), beide aber aus dem einheitlichen Gedanken der überweltlichen Liebe. Aus beiden Sätzen ist nun aber auch das Wenige und doch Genügende abzuleiten, was wir über das Wesen der Welt sagen können. Und zwar, entsprechend dem eben erwähnten Verhältnis der beiden Sätze über Zweck und Grund, zunächst aus dem ersten ein Satz über das Wesen der Welt ihrem Inhalt nach, in ihrem bestimmten Sosein, aus dem zweiten ein Satz über die Form ihrer Existenz, über ihr Dasein, beide aber in unzertrennlicher Einheit.

Was das Erste betrifft, so muss die Welt ebensowohl irgendwie etwas Gott Verwandtes, der Art nach Vergleichbares sein, wie etwas anderes als Gott. Wollte man das eine oder andere leugnen, so höbe man den Begriff der Liebe Gottes auf, denn er fordert ein anderes, das doch aus Wohlwollen und Wohlgefallen in gemeinsamem Zweck eins mit ihm werden kann (S. 214 ff.). Die Welt muss angelegt sein auf Liebe und, als Voraussetzung davon, auf Geist, mithin auch auf Beherrschung von Raum und Zeit; aber eben noch nicht Liebe, Geist sein, sondern werden, und zwar in den Schranken von Raum und Zeit. Das sind notwendige Gedanken, aber ihre Ausführung im einzelnen ist unsrem irdischen Erkennen

versagt, denn auch diese letzten Sätze enthalten nichts wesentlich Neues gegenüber dem Leitsatz, sind aber schon der Gefahr der Missdeutung ausgesetzt: wie oft ist aus dem Gedanken, dass die Welt Geist und Liebe noch nicht sei, sondern erst werde, die Notwendigkeit der Sünde gefolgert, das Nochnicht zu einem Gegensatz gemacht worden! Wir erleben, so dürfen wir jetzt noch überzeugter als oben sagen, was die Welt im Verhältnis zu Gott ihrem Wesen nach ist. Aber unsre Begriffe führen nicht über den Gedanken hinaus, dass sie Mittel ist für die Verwirklichung des göttlichen Liebeszwecks. Nur das verstehen wir noch, dass dieses Erleben ein anderes, diesem höchsten Zweck widersprechendes wäre, wenn es unsrem Erkennen als zwingendes Rechenexempel vorläge (S. 90 ff.). Mit andern Worten, wir stehen wieder an der Pforte des Einen grossen Geheimnisses, das uns in seiner Bedeutung schrittweise in der Glaubenslehre klarer werden wird, ohne aufzuhören Geheimnis zu sein (vgl. Persönlichkeit Gottes, Ewigkeit Gottes, Sünde, Christus, Geist, Wiedergeburt, Eschatologie).

Abermals sehen wir mit diesem Satz, dem ersten über das Wesen der Welt, eine der überlieferten Meisterfragen mitbeantwortet, naturgemäss auch nur in denselben Grenzen. Nämlich der direkt religiöse Sinn des Problems der Immanenz und Transzendenz Gottes wird kein andrer sein als der, welchen wir eben kennen gelernt. Jene betont die um der Liebe willen notwendige Gleichartigkeit, diese die ebenso notwendige Ungleichartigkeit der Welt. Doch sind die Worte vieldeutig gebraucht worden, namentlich zugleich für die sofort zu besprechende Wahrheit, das Wesen der Welt nach ihrer Form.

Die Frage: wie beschaffen ist die Welt? muss man in formeller Hinsicht mit einem ähnlichen, notwendigen, aber im einzelnen unvollziehbaren Satz beantworten: sie ist schlechthin abhängig von Gott und sie ist relativ selbständig im Verhältnis zu Gott, beides so verstanden, wie es aus dem Begriff der Liebe Gottes (und zwar hier zunächst als dem Grund, wie oben als dem Zweck der Welt) folgt. Abhängigkeit im Sinn der Naturnotwendigkeit macht Liebe unmöglich, Selbständigkeit im Sinn der Aufhebung des Unterschieds von Geschöpf und Schöpfer hebt Gottes Liebe auf. Ebendarum ist jene Abhängigkeit und Freiheit für das Erleben des Glaubens

kein Widerspruch, bedarf aber selbstverständlich genauerer Bestimmung. Im jetzigen Zusammenhang fehlen uns noch manche Begriffe, um die Frage auch nur klar zu stellen; namentlich konnte noch nicht deutlich gemacht werden, welche ungeheure Bedeutung diese relative Selbständigkeit der Welt wegen der religiös-sittlichen Persönlichkeit in ihrem Verhältnis zu Gottes Weltregierung hat, worüber erst die Lehrstücke von der Vorsehung und Sünde genauere Auskunft geben. Daher wird aber auch die allgemeine Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Ursächlichkeit zu den endlichen Ursachen bis dorthin zurückgestellt, wo sie allein für den Glauben in Betracht kommt.

Auch hier findet eine der überlieferten Formeln ihre Erledigung, und zwar das meist im Vordergrund des Nachdenkens stehende Begriffspaar Schöpfung und Erhaltung der Welt. Selbst wenn wir davon absehen, dass der Ausdruck erhalten, soviel als Störungen abhalten, auf Gott in seinem Verhältnis zur Welt nicht passt; wenn wir sofort den Unterschied von Schöpfung und Erhaltung als den des Anfangs und Fortgangs, des Daseins und Verlaufs, des Gesetztseins und der Entwicklung verstehen, so hat doch diese Unterscheidung nur für den Klarheit, der sich das Problem der Zeit (in bezug auf Gott und Welt) noch nicht gestellt und es in seiner Unlösbarkeit noch nicht erkannt hat. Dadurch scheint die Zurückführung des einen Begriffs auf den andern angezeigt. Allein die der Erhaltung auf die Schöpfung, mithin die Annahme fortgesetzter Schöpfung ist zwar ein lebendiger Ausdruck für die völlige Abhängigkeit der Welt von Gott und für die Lebendigkeit seines Wirkens in jedem Moment der Entwicklung, aber er lässt das oben behauptete Interesse an der relativen Selbständigkeit der Welt nicht nur unbefriedigt, sondern gefährdet es zugunsten einer bloss naturhaften schlechthinigen Abhängigkeit. Umgekehrt, die Zurückführung der Schöpfung auf die Erhaltung (Schleiermacher), wenn wirklich der Begriff eine bestimmte Bedeutung haben soll, gefährdet die Souveränität Gottes über der Welt, jene göttliche Freiheit der göttlichen Liebe im Unterschied von Naturnotwendigkeit. Mithin zeigen diese Versuche, dass die Reduktion beider Begriffe auf den einen von ihnen je ein Interesse des Glaubens verletzt, die derselbe in einheitlichem Erleben beide befriedigt, die voll-

kommene Abhängigkeit der Welt von Gott und ihre relative Selbständigkeit, wie es der obige Satz vorläufig, mit ausdrücklichem Vorbehalt näherer Erläuterung, behauptet. Im Sinn dieses Satzes sind also die beiden Begriffe aufrechtzuerhalten, als Ausdruck für das einheitliche Doppelbedürfnis des Glaubens.

Und nun gilt es noch zu zeigen, dass und inwiefern diese Sätze über Ziel und Grund der Welt wie über ihr dadurch bestimmtes Wesen den biblischen Aussagen, dass sie durch Wort und Geist Gottes geschaffen sei, entsprechen. Im Alten Testament wird die Welt, und zwar sowohl wenn von ihrem Dasein überhaupt als ihrem Bestand und Verlauf die Rede ist, auf Gottes Wort und Geist, sei es allein oder miteinander, zurückgeführt (vgl. 1 Mos. 1 und Parall.; Ps. 33, 6 Parall.), im Neuen tritt in diesen Beziehungen das Wort in den Vordergrund. Sofern das Wort Äusserung, Offenbarung des Willens ist, und zwar selbstverständlich eines inhaltlich bestimmten, vernünftigen, zwecksetzenden Willens, wird mit dem Ausdruck, die Welt sei durch Gottes Wort ins Dasein gerufen und werde durchs Wort der Kraft getragen, das schlechthinige Gesetztsein, die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott und ihre Ungleichartigkeit mit Gott hervorgehoben; denn wir können das schlechthinige Gesetztsein einer Sache durch unsern Willen nicht stärker ausdrücken, als indem wir sagen, die Äusserung unseres Willens sei der einzige Grund ihres Daseins. Das Wirken des Geistes Gottes sieht die heilige Schrift im ganzen Umfang der Welt, in der unbeseelten Natur (1 Mos. 1, 4), im Tierleben (4 Mos. 16, 22), im religiösen wie sittlichen Leben der Gemeinde (Röm. 8). Wie in bezug auf den Umfang seines Wirkens, ist der Gedanke des Geistes auch schwierig, sofern er bald als eine wirksame Kraft Gottes ausser Gott (Ps. 104, 29 Parall.), bald als göttliches Selbstbewusstsein (Jes. 40, 13; 1 Kor. 2, 1 ff.) erscheint. Das erklärt sich daraus, dass Gott in allen jenen Wirkungen wirksam gedacht ist als der den Reichtum seiner mannigfaltigen, aber in sich zusammenhängenden Zweckgedanken verwirklichende, die den Inhalt seines göttlichen Selbstbewusstseins bilden. Der Ausdruck, die Welt sei durch Gottes Geist da, betont mithin die relative Gleichartigkeit der Welt mit Gott und ihre relative Selbständigkeit. Ist im

bisherigen zunächst der Unterschied beider Gedanken, Wort und Geist, hervorgehoben, so ist doch zugleich ihre Zusammengehörigkeit klar. Gottes Wille ist zweckvoller Wille, der Zweck Gottes sich verwirklichender Zweck; Gott ist vernünftiger Wille und willensmässige Vernunft. Dann aber dürfen wir abschliessend sagen, der religiöse Sinn dieser biblischen Ausdrücke ist eben derselbe, den wir in den Leitsätzen über das Wesen der Welt auf Grund der Leitsätze über Zweck und Grund der Welt zum Ausdruck brachten, ohne dass es nötig wäre, die Parallelen im einzelnen auszuführen; vorhanden sind sie, bis auf jene anhangsweise jedesmal mitbesprochenen Meisterfragen hinaus. Auch das bedarf hier nur der Erwähnung, dass, wenn die Welt auf Christus hin und durch Christus geschaffen ist, verständlich wird, warum das schöpferische Wort im Neuen Testament mit dem Heilsmittler Jesus Christus verbunden und der Geist zum heiligen Geist Gottes und Christi wird. Aber wir können daraus an unsrer Stelle für die Gotteslehre nur das schon Feststehende entnehmen, dass unser Gott als Liebe sich offenbarender und sich selbst mitteilender Gott ist; ob daraus Unterschiede im innergöttlichen Wesen sich ergeben (Vater, Sohn = Wort, Geist) kann erst nach der Lehre von Christus und dem heiligen Geiste entschieden werden.

Dies der christliche Grundgedanke über die Welt Gottes, wie er aus dem christlichen Gedanken von Gott sich ergibt. Aber wie dieser selbst, so bedarf jener der

apologetischen Rechtfertigung.

Und sie kann nicht gelingen, solange im Namen des christlichen Glaubens unberechtigte **Grenzüberschreitungen** gewagt werden. Wir überblicken sie am raschesten, wenn wir zunächst die ins Auge fassen, welche auf das erste Kapitel des ersten Buches Mose sich berufen. Es sind solche mehr spekulativer und mehr naturwissenschaftlicher Art. Unter die ersteren gehört z. B. die Theorie, die zwischen den ersten und zweiten Vers jenes Kapitels einen Abfall der Engel einfügt; dadurch sei die Erde wüste und leer geworden, und die ganze jetzige Schöpfung nur eine Zwischenstufe zwischen der eigentlichen Schöpfertat Gottes,

dem »im Anfang« des ersten Verses dort und zwischen dem neuen Himmel und der neuen Erde (Offenb. 21). Das ist zweifellos eine Vergewaltigung des Textes, und keine unbedenkliche. Schon weil sie meist verbunden ist mit jenen theosophischen Gedanken über das Werden der Persönlichkeit Gottes aus seiner Natur, wodurch dieses Geheimnis Gottes, das der Welt und das der Sünde, erklärt werden soll, in Wahrheit aber nicht nur nicht erklärt, sondern in seiner christlichen Bestimmtheit geschädigt wird. Dazu kommt, dass auf die Verderbnis der Welt Gottes durch widergöttliche Mächte ein Nachdruck gelegt wird, der sich nicht rechtfertigen, keinesfalls an dieser Stelle irgend begründen lässt. Wichtiger sind die naturwissenschaftlichen Deutungen, in Wahrheit Missdeutungen jenes ersten Kapitels der Bibel. Einst galt es in der altprotestantischen Dogmatik, wie schon in der scholastischen, aber nur noch strenger, auf Grund der Inspirationslehre als untrügliches Zeugnis auch über den äussern Hergang der Schöpfung, sozusagen als übernatürliches Lehrbuch der Naturwissenschaft, wobei man den ursprünglichen Wortsinn vielfach nach der aus andern Gründen feststehenden antiken, namentlich aristotelischen Naturansicht deutete. Weil davon nicht mehr die Rede sein kann, sucht eine weitverbreitete Richtung heutiger Apologetik die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft möglichst in Einklang zu bringen mit dem alttestamentlichen Text. Dabei kann es ohne künstliche Exegese nicht abgehen. Z. B. die Fassung der Schöpfungstage als Perioden — an sich ein unanfechtbarer Gedanke — streitet gegen den klaren Wortsinn. Überhaupt aber verkennen solche Versuche die Absicht dieses Kapitels und verwandter Stücke des Alten Testaments. Wollten sie eine im einzelnen irrtumslose Belehrung über das Wie der Weltschöpfung geben, so könnten sie nicht eine so grosse Unbekümmertheit um das Zusammenstimmen der einzelnen Aussagen zeigen, wie es tatsächlich der Fall ist, und wie es jedem sich aufdrängt, der auch nur das erste und zweite Kapitel der Genesis oder beide, einzeln und miteinander, mit Psalm 104 vergleicht. Gewiss besteht kein Widerspruch in den Grundgedanken des Glaubens, die darin zum Ausdruck kommen, aber ebenso gewiss keine Übereinstimmung in der Darstellung und Reihenfolge der einzelnen Geschehnisse, wie es jene Apologetik behauptet. Und wenn man

das trotzdem behauptet, so ist es keine gleichgültige Liebhaberei, sondern eine offenkundige Schädigung des Glaubens. Nicht nur, weil seine Sicherheit durch die nur beschwichtigenden, nicht überzeugenden Harmonisierungsversuche notwendig leidet, sondern weil er in seiner innersten Art verletzt wird. Der Zweck der göttlichen Offenbarung, das Heil, wird verdunkelt, dementsprechend das Wesen des Glaubens als des persönlichen Vertrauens auf den sich zu unsrem Heil offenbarenden Gott. Solcher selbstgemachter Glaube an die von Menschen behauptete, nicht von Gott geschenkte Offenbarung, der als eigenes Werk nur allzuleicht rechthaberisch und zudringlich wird, schädigt aber auch notwendig den Kredit des echten Glaubens in weiten Kreisen, die oft fast nur jenen, nicht diesen kennen lernen. Es versteht sich von selbst, dass dieses Urteil über einen scheinbar besonders gläubigen, in Wahrheit ungläubigen Gebrauch solcher alttestamentlichen Stücke nicht gerichtet ist gegen die andächtige Versenkung eines frommen Herzens oder frommer Gemeinschaften in die genannten Abschnitte; ihr gilt gewiss auch hier die Verheissung, welche der Aufrichtigkeit gegeben ist. Aber etwas ganz andres ist es, wenn aus solcher persönlich ehrwürdigen Stellung zur Schrift von unvollständig gebildeten Theologen eine schlechte Theorie gemacht und dann wieder frommen Laienkreisen als angebliche Glaubensforderung aufgenötigt wird. Im Gegensatz dazu hat die wirkliche Theologie um des Glaubens willen die Pflicht, die aus der tatsächlichen Beschaffenheit der Schrift als des Glaubenszeugnisses der Offenbarung sich ergebenden Grundsätze der Schriftbenützung auch in unsrem Lehrstück genau anzuwenden. Namentlich den, dass kein christlicher Glaubenssatz einzig aus dem Alten Testament begründet werden dürfe. So ist für die christliche Lehre von der Welt das kurze neutestamentliche Zeugnis, dass sie auf Christus hin geschaffen, wichtiger als alle einzelnen Ausführungen in Genesis 1. Wie viel aber auch uns Christen dieses Kapitel zu sagen hat, wird gerade dann klar, wenn wir es zunächst genau in seinem alttestamentlichen Sinn gelten lassen: als Zeugnis vom Verhältnis Gottes zur Welt auf der Stufe der vorbereitenden Offenbarung. Und je weniger wir dabei etwas von der geschichtlichen Wahrheit abdingen, also z. B. je weniger wir die unleugbare Verwandtschaft des Stoffes mit den Über-

lieferungen anderer Völker, besonders der Babylonier, leugnen oder verkürzen, desto mehr wird die Einzigartigkeit des Geistes hervorleuchten, der diese Stoffe sich angeeignet, umgebildet, zum dienenden Mittel für seinen höheren Zweck gemacht hat, desto mehr ist »Babel und Bibel« nicht ein Entweder—Oder des Unglaubens oder des vermeintlichen Glaubens, sondern Förderung des wirklichen, Gottes Wege demütig nachdenkenden Glaubens. Immer dankbarer wird dann die Christenheit erkennen, wie gewisse Grundvoraussetzungen ihres eigenen Glaubens, jene schlechthinige Abhängigkeit der Welt von Gott, wie ihre verhältnismässige Selbständigkeit, Ungleichartigkeit und Verwandtschaft, wie die Angemessenheit der Welt für den höchsten Zweck, das Reich Gottes, wie ihre sinnvolle Stufenordnung bis hinauf zur Menschheit, der zur Gottesgemeinschaft berufenen, in den ebenso schlichten als gewaltigen Worten »Gott sprach und es geschah«, »lasset uns Menschen machen«, »es war alles sehr gut« in unüberbietbarer Anschaulichkeit zum Ausdruck gekommen sind. Aber diese Schätzung hängt an der vollen Wahrhaftigkeit.

Auch ohne ausdrückliche Beziehung zur Genesis hat die Glaubenslehre nicht immer die ihr gesteckten Grenzen innegehalten. Doch genügt es hier, einige Beispiele kurz zu nennen. Spekulationen über Raum und Zeit gehören nicht in die Dogmatik, wenn sie in dem Sinne gemeint sind, als sei die eine Ansicht darüber als solche christlich, die andere als solche unchristlich; christlich die, dass die Welt in Raum und Zeit begrenzt, unchristlich, dass sie unbegrenzt sei. (Die Frage, ob etwa die Einsicht in die Unlösbarkeit dieses Problems dem christlichen Glauben einen apologetischen Dienst leisten könne, wird uns bei dem Gedanken der Ewigkeit Gottes begegnen.) Ebenso verhält es sich mit Theorien über die Materie, aber auch mit unmittelbarer der reinen Naturforschung angehörigen Fragen, insbesondere der Entwicklung der einzelnen anorganischen und organischen Formen. Aber sofern hierbei immer auch Entscheidungen möglich sind, die den christlichen Grundgedanken von der Welt schädigen, besprechen wir diese Punkte, soweit überhaupt nötig, nicht unter dem bisherigen Titel: die Glaubenslehre muss sich vor Grenzüberschreitungen hüten, sondern unter dem andern: sie muss jenen Grundgedanken

selbst gegen **Angriffe** verteidigen können. Nur soll noch unter dem Titel der Grenzüberschreitungen der Versuch nicht ganz unerwähnt bleiben, der in wechselnden Formen immer wieder auftritt, nämlich das »Weltbild der Schrift« im ganzen dem modernen Weltbild gegenüber aufrecht zu erhalten beziehungsweise wieder herzustellen. Die Absicht mag noch so gut sein, der Ertrag ist Schädigung unsres Glaubens. Dieses sogenannte biblische Weltbild ist weder biblisch noch in sich klar. Denn ohne Umdeutung der biblischen Worte von oben und unten, Himmel, Erde und Unterwelt geht es bei diesem Versuch nicht ab. Die offenbare Undeutlichkeit der umgedeuteten Anschauungen aber weckt den Verdacht, dass es mit den wirklichen Glaubenssätzen auch nicht besser bestellt sei. (Vgl. über biblische Psychologie.) In Wahrheit schriftgemäss ist gerade umgekehrt der entschlossene Verzicht auf Zeitvorstellungen und die Durchsetzung der bleibenden Offenbarungsgedanken in unsern Urteilen über die Welt der Erfahrung.

Diese Aufgabe setzt alles in der Apologetik über Glauben und Wissen Ausgeführte voraus; es handelt sich hier um seine bestimmte Anwendung, die aber selbst wieder die Grundsätze beleuchtet. Vor allem ein Wort über die Gesamtanschauungen von der Welt, welche der christlichen direkt gegenüberstehen. Unter dem überwältigenden Eindruck der Gesetzmässigkeit des Geschehens in der materiellen Welt, namentlich aber der gesetzmässigen Verflochtenheit des Materiellen mit dem Geistigen (Psychiatrie) reduziert der Materialismus die gesamte Wirklichkeit auf die materielle und sieht in den sogenannten geistigen Vorgängen nur besondere Funktionen der Materie. Dass beiderlei Vorgänge schlechthin unvergleichbar und darum nicht aufeinander zurückführbar seien; ebenso, dass sich der vorausgesetzte Begriff der Materie in unentrinnbare Widersprüche verwickle; überhaupt, dass es seltsam sei, das einzige unmittelbar Erlebbare, das Geistige, aus dem erst dadurch Erschlossenen, dem Materiellen, abzuleiten — das alles hat nicht nur die Philosophie als Logik, Psychologie und Erkenntnistheorie unermüdlich nachgewiesen, sondern das ist auch von Naturforschern, die unterscheiden können, was wirkliche Naturwissenschaft und was Phantasterei ist, widerspruchslos anerkannt worden. Unter dem Druck dieser Opposition hat der ausgesprochene Materia-

lismus seine Anhänger mehr nur noch in den Niederungen der Bildung. Um so lauter wird der Monismus als die wahrhaft moderne Weltanschauung gepriesen: das Wirkliche ist in seinem letzten Grund unzertrennliche Einheit von Geistigem und Materiellem. Als Forderung unsres nach Einheit strebenden Geistes unanfechtbar, ist dieser Gedanke doch nichts weniger als eine Lösung des Welträtsels, vielmehr ein leeres Wort, solange jene Unvergleichbarkeit der geistigen und materiellen Vorgänge besteht, d. h. aber, wegen der uns schlechthin gegebenen Natur unsres Bewusstseins, für immer. Daher ist auch tatsächlich dieser Monismus oft nur ein vornehmeres Wort für den alten Materialismus, indem in der Anwendung keineswegs Ernst gemacht wird mit der unverkürzten Gleichberechtigung des Geistigen und Materiellen. Nur ist andrerseits ebenso deutlich, dass das unbestimmte Wort erlaubt, noch ganz andre Interessen, namentlich ästhetische, auch gewissermassen religiöse, wenigstens scheinbar mitzubefriedigen; namentlich empfiehlt es sich vielen als Bindemittel pantheistischer Stimmung und exakter Naturbetrachtung. Nennt man ihn nicht ohne Grund modernen Spinozismus, so macht doch Spinozas Satz von der gleichen Ordnung der Ideen und der Dinge in seiner Unbekümmertheit um die für uns dringlichen Einzelfragen einen grossartigeren und klareren Eindruck als bei seinen Erneuerern. Über das Recht oder Unrecht solcher Spekulationen überhaupt gilt das in der Apologetik Gesagte; ihr Widerstreit mit dem christlichen Gedanken von der Welt Gottes bedarf hier keines weitern Nachweises: er besteht, abgesehen von der Vereinerleiung Gottes und der Welt, namentlich in der Gefährdung der Freiheit durch eine unbeweisbare Anwendung des Kausalitätsgedankens (vgl. Lehre von der Vorsehung und Sünde sowie Ethik).

Ist dieser Monismus als bewusste Gesamterscheinung ein ernsthaft zu nehmender Gegner, so kann man das nicht ebenso behaupten von halbverstandenen Redensarten, die sich auf gewissen Versammlungen und in den Untiefen popularisierender Literatur hören lassen und dann mit jenem erhabenen Wort ihre Blösse decken. Dazu gehören unter anderem manche Behauptungen über das Wesen der Materie, deren Zuversichtlichkeit in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Klarheit steht, oder über Raum und Zeit, oder über die

Bedeutung der Erde im Weltganzen, oder über Entwicklung, kurz alle jene Begriffe, in bezug auf welche oben die christliche Glaubenslehre vor Grenzüberschreitung gewarnt war. Es ist nicht möglich und nicht nötig, nun umgekehrt alle Grenzüberschreitungen der Naturwissenschaft oder der Spekulation in denselben Beziehungen zu erwähnen und zu widerlegen. Aber grundsätzlich an das Doppelgesicht dieser Gedanken zu erinnern, sofern sie sämtlich den christlichen Glauben unberührt lassen oder aber ihm entgegentreten können, das ist keine unnütze Aufgabe.

Der Begriff der Materie berührt, soweit er nur als Voraussetzung naturwissenschaftlicher Untersuchungen auftritt, den christlichen Glauben überhaupt nicht; als solcher kommt er ja nur unter dem Gesichtspunkt einer Hypothese für die möglichst einfache Erklärung bestimmter Vorgänge in Betracht. Aber auch die spekulative Philosophie kann einen Begriff von Materie bilden, gegen den der Glaube sich gleichgültig verhält, z. B. den des leeren Raums oder des Möglichen. Dagegen die »gestaltlose Materie« (das »ungestalte Wesen« von Weish. 11, 18), sei es nun näher das Chaos der Alten oder die Natur in Gott bei den Theosophen oder die Summe der Atome als letztes Wirkliches für uns Heutige, ist kein christlicher Gedanke. Nicht einmal von einer göttlichen Weltidee als vom göttlichen Liebeswillen unabhängiger oder von ewigen Wahrheiten als ihn irgendwie begrenzenden kann die Dogmatik ohne Gefahr reden, nämlich ohne die Gefahr, ihren Leitgedanken vom Zweck und Grund der Welt zu schädigen. Unversehens wird solche Materie eine Schranke für die Verwirklichung des göttlichen Zwecks, z. B. Grund für das Böse als ein Notwendiges oder für die Begrenzung endlicher Geister auf die jetzige Existenzstufe als die allein für sie mögliche. Ebenso lassen sich, sofern Spekulationen über Raum und Zeit mit denen über die Materie naturgemäss zusammenhängen, auch solche über Raum und Zeit denken, die in ähnlicher Weise den christlichen Glauben an die unbedingte Weltmächtigkeit Gottes gefährden. (Vgl. Ewigkeit Gottes.)

Mehr im Vordergrund steht gegenwärtig eine andere dieser Einzelfragen: die Veränderung unsres Weltbilds durch Kopernikus gegenüber dem antiken. Geradezu eine bevorzugte Waffe im Kampf mit dem christlichen Glauben

ist die Frage, ob nicht die ganze Stimmung eine wesentlich andere, der christlichen entgegengesetzte geworden, wenn die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt verdrängt und zu einem kleinen Körper im unermesslichen Weltenraum geworden sei. Der Spott des alten Kelsos über die Einbildung des kleinen Menschen und die angebliche Offenbarung Gottes im Winkel von Galiläa erneuert sich, scheinbar unvergleichlich besser begründet, in ruhig vornehmer Sprache der Wissenschaft. So beginnt z. B. ein auf der Höhe der Zeit stehendes Unternehmen: Weltall und Menschheit, Ewiges und Vergängliches, das himmlisch Grosse neben dem irdisch Kleinen — was uns veranlasst, zwischen der Allgewalt der Natur und der Gesamtheit der denkenden Lebewesen dieses Band zu schlingen, das sei zuerst gesagt. Und nun wird ausgeführt, bisher habe man sich einseitig auf die Menschengeschichte beschränkt, nicht das Weltall ins Auge gefasst; jetzt kennen wir die Bedeutung der allgemeinen Naturkräfte für Körper und Geist des Menschen und die kulturelle Entwicklung der Menschheit, aber auch den Kampf des Menschen mit den Naturkräften und den Siegeszug des menschlichen Fortschritts. So werde uns deutlich, dass aus den einst scheu vor den Naturgewalten Flüchtenden, die sich und ihre Erde für den Mittelpunkt der Welt hielten, heute tapfere Streiter geworden seien, welche trotz der Erkenntnis, dass der Mensch und sein rastlos sich drehender Wohnsitz Erde in der Unendlichkeit des Weltalls nur einem Staubkorn gleichen, schon manchen gigantischen Gegner zum Sklavendienst im Tempel der Kultur gezwungen habe. Derartige Ausführungen zeigen wohl klar, wo der Gegensatz zum christlichen Weltbilde liegt. Nicht in den Tatsachen, sondern in ihrer Beleuchtung, genauer aber in der durch sie nur teilweise begründeten, grossenteils aus ganz andern Quellen fliessenden Stimmung. Einem lebendigen Glauben wird die Erweiterung des Weltbildes Ehrfurcht, Dank und Anbetung mehren; die so ungeahnt erweiterte und vertiefte Ahnung, wie unermesslich Gottes Gedanken sind, stärkt den Glauben. Z. B. das Psalmwort »auch die Finsternis ist nicht finster bei dir« empfängt für uns Heutige eine wunderbar grossartige Illustration. Insbesondere aber der Gedanke, dass etwa Gottes Liebesgedanke über diese Erde und ihre Bewohner hinausgreife, ist sogar gerade dem einfachen Bibelchristen ein in andrer Form längst ver-

trauter: Christus seien untertan die Gewalten und Kräfte, und durch ihn habe Gott das All versöhnt (Kol. 1, 16 ff.). Gewiss sollen solche Worte nicht modernisiert werden; aber die Kleinlichkeit, die man dem Glauben vorwirft, liegt nicht auf seiner Seite. Als Schädigung seines Besitzes würde der Christ jene Erweiterung des Horizonts nur empfinden, wenn ihm die Anerkennung zugemutet würde, dass die Offenbarung Gottes in Christus ihrem innersten Gehalte nach widerlegt oder überboten werden könne, dass Gott nicht die Liebe und das Reich dieser Liebe nicht der höchste Zweck der Welt sei. Und diese Zumutung allerdings klingt oft unausgesprochen aus jenen Hymnen auf Weltall und Menschheit heraus, die in seltsamem Gegensatz, hart nebeneinander, dem Menschen den Wahn seiner Grösse zerstören und seine Grösse als eine auf sich selbst gestellte bis zum Wahne steigern. Gott wird zu Staub und der Staub wird Gott. Das ist aber nicht Naturwissenschaft und überhaupt nicht zwingendes Wissen. Und wie wir mit diesem Urteil über das geozentrische Weltbild auf die allgemeinsten Grundfragen zurückgeleitet werden, so durch den damit unzertrennlich verbundenen Entwicklungsgedanken. Soll doch die Erde ihrer beherrschenden Stellung beraubt werden, eben indem sie in der unermesslich grossartigen Entwicklung des Weltalls als ein zufälliges Produkt neben andern verstanden wird, statt als eine Verwirklichung eines göttlichen Zweckgedankens; und der Mensch soll sich seiner Kleinheit bewusst werden, indem er sich selbst als Ergebnis der Erdentwicklung begreift. Ähnlich wie oben lässt sich nur sagen: wenn die entstandenen Gestaltungen jenem Wozu? und Warum? untergeordnet werden, in deren Beantwortung wir die christliche Glaubenserkenntnis zusammengefasst sahen, also wenn sie als Verwirklichung göttlicher Zweckgedanken in Unterordnung unter seinen höchsten Zweck anerkannt werden, so ist auch nicht der Schein eines Grundes zu entdecken, warum der Glaube von sich aus über das Wie ihrer Verwirklichung Forderungen aufstellen und nicht vielmehr die Antwort darauf der Wissenschaft überlassen, mithin alle von ihr wirklich nachgewiesenen Entwicklungszusammenhänge anerkennen, ja sich freuen sollte, wenn auch hierin Gott als ein Gott der Ordnung (1 Kor. 14, 33) sich erweist. Jede unbegründete Grenzüberschreitung des Glaubens schädigt wie immer so

auch hier den Glauben, wie umgekehrt seine wirklichen Interessen von keiner Grenzüberschreitung des Wissens verletzt werden können. Zu diesen Lebensinteressen gehört aber zweifellos der prinzipielle Gegensatz zu jeder Vergottung des Entwicklungsgedankens (S. 12 ff. und Über Glauben und Wissen S. 154 ff.).

Als Abschluss der Lehre von der Welt findet nun ein Gedanke seine sachgemässe Stelle, der schon um seiner geschichtlichen Wichtigkeit willen Erwähnung verdient, der Gedanke von der Erschaffung der Welt »aus nichts«. Seine exegetische Wurzel ist 2 Makk. 7, 28, während er in Hebr. 11, 3 nur indirekt enthalten ist: durch Glauben erkennen wir, dass die Welten hergestellt wurden durch Gottes Wort, damit nicht aus Erscheinendem das, was gesehen wird, geworden sei; d. h. Gott hatte mit der Erschaffung eben die Absicht, erkennen zu lassen, dass das Sichtbare aus dem Unsichtbaren geworden, und das vermag nur der Glaube zu fassen. Das »aus nichts« ist also die denkbar stärkste Verneinung einer gegen Gott selbständigen Materie, und aus diesem Grund ist gerade dieser Ausdruck zum Losungswort im Kampf des jungen Christentums mit den antiken Gedanken irgendwelcher falschen Selbständigkeit der Welt gegenüber Gott, damit aber ebenso aller falschen Vereinerleiung der Welt mit Gott geworden; denn der eine Fehler schlägt notwendig in den andern um. Als das »aus nichts« zum Siege kam, war der Sieg gegen allen damaligen Dualismus wie gegen allen pantheistischen Monismus (Emanation und Evolution) errungen, und für uns lässt sich die alte Losung in allen neuen Kämpfen gegen jede unchristliche Fassung der genannten Begriffe, Materie, Raum und Zeit, Weltbild, Entwicklung, als kurze Bezeichnung des christlichen Grundgedankens von der Welt verwerten, genauer, jener Seiten desselben, welche die unbedingte Abhängigkeit der Welt von Gott und ihre Ungleichartigkeit mit Gott betonen, ohne deren Betonung die in ihrer Art gleich unentbehrliche relative Selbständigkeit und Gleichartigkeit der Welt im Verhältnis zu Gott nicht aufrechterhalten werden kann.

Der Mensch.

Darstellung.

In der Lehre vom Menschen tut genaue Fragestellung ganz besonders not, wenn es zu wirklich christlichen Glaubenssätzen kommen soll. Für die Glaubenslehre kann die Frage nach dem Wesen des Menschen nur den Sinn haben: wie muss auf Grund der Offenbarung der Mensch gedacht werden, um Gegenstand der Liebe Gottes im Reiche Gottes sein zu können? Mit andern Worten, jene Frage bezieht sich auf das religiöse Wesen des Menschen, und auf das religiöse natürlich in christlicher Bestimmtheit. Daher heisst die Lehre vom Menschen treffend Lehre von seiner **Gottebenbildlichkeit.** Und sie hat diesen Titel mit Grund nicht nur in unsrer Religion. Denn in allen Religionen handelt es sich um Gemeinschaft, Verkehr zwischen Gott und Mensch. Solcher aber wäre unmöglich ohne irgendwelche Gleichartigkeit zwischen Gott und Mensch, und zwar Gleichartigkeit der Lebensform und des Lebensinhalts. Weil aber die Gemeinschaft von Gott ausgeht, ist der Mensch in seiner Ebenbildlichkeit Abbild, Gott das Urbild. In jeder Religion wird daher die Gottebenbildlichkeit des Menschen so verschieden bestimmt, als Gott verschieden bestimmt wird. Es ist ein grosser Unterschied zwischen der Gottebenbildlichkeit der Zeus entsprossenen Heroen im Griechentum und der Söhne des himmlischen Vaters im Christentum. Und weil der Inhalt des Gottesgedankens in jeder Religion durch die Offenbarung dieses Gottes bestimmt wird, so auch der Gedanke des göttlichen Ebenbilds. Ist nun für uns Christen Jesus die Selbstoffenbarung Gottes, das wirksame Wirklichsein Gottes in menschlich persönlicher Lebensform, so ist er das vollkommene Ebenbild Gottes (vgl. 2 Kor. 3, 18; 4, 4), der Mensch, noch abgesehen von Christus, ist es nur im weiteren Sinn als Vorstufe, wie Paulus ausdrücklich hervorhebt (1 Kor. 15, 45 ff.). Christus ist der wahre Mensch; in sein Bild sollen wir verwandelt werden, ihn sollen wir anziehen (Kol. 3, 10; Röm. 13, 14). Auch hier ist klar, wie erhaben einfach und einheitlich der christliche Glaube ist. Gemeinschaft von Gott und Mensch will alle Religion sein; unsere aber ist Gemeinschaft mit dem Gott, der die Liebe ist. Das Im Menschen sein Gottes und

das In Gott sein des Menschen ist hier ganz persönliche Liebesgemeinschaft. Sie verwirklicht sich unmittelbar in Christus, in uns durch ihn. Was alles in diesem Satze liegt, hat die Christologie und die Lehre von der Heilsaneignung auszuführen; aber es ist immer dieselbe schlichte, unerschöpfliche Wahrheit. In unsrem Zusammenhang heisst sie: in Christus sehen wir, was die reine Gottebenbildlichkeit des Menschen ist.

Wollen wir dieses Wesen des Menschen, sofern es uns in der Glaubenslehre beschäftigt, also eben seine Gottebenbildlichkeit, unsrem Verständnis näher bringen, so können wir es nicht anders ausdrücken als in der Form eines Zweckgedankens, der verwirklicht werden soll; d. h. aber, weil dieser Zweck Verwirklichung persönlichen Lebens ist: wir müssen reden von der Bestimmung, die der Mensch erreichen soll, und von der Anlage, die sie zu erreichen möglich macht. Denn es liegt in der Art dieser Gottebenbildlichkeit, dass sie nicht wie ein Ding der unbeseelten Natur fertig ins Dasein gerufen werden kann oder doch wie beseelte aber unterpersönliche Wesen zwar einer Entwicklung bedarf, aber nur einer mit Naturnotwendigkeit vorgezeichneten; vielmehr kann Liebe nur in persönlicher Hingabe verstanden und erwidert werden. Die Anlage freilich muss gesetzt sein, aber durch ihre Entfaltung nicht bloss, sondern durch ihre freie Betätigung hindurch wird die Bestimmung erreicht. Daher ist die Gewohnheit unsrer Alten, von der »Natur« des Menschen zu reden, missverständlich. Sie verführt eben zu dem sich widersprechenden Gedanken, als könnte jene Anlage unmittelbar durch göttliche Schöpfertat verwirklicht, jene Bestimmung ohne persönliche Entscheidung erreicht werden, als ob das göttliche Ebenbild als verwirklichtes anerschaffen sein könnte. Mit diesem Fehler war bei unsern Alten ein anderer verbunden, und er war eigentlich der Grund von jenem. Man dachte nämlich bei der Natur des Menschen sofort an den ersten Menschen, an seine tatsächliche Beschaffenheit im sogenannten Urstand. Das war der Stand der Vollkommenheit, der ursprünglichen, anerschaffenen Gerechtigkeit. Er ist durch den Sündenfall abgelöst worden vom Stande der Verderbnis. Das strenge Urteil über die Sünde schien eine möglichst hohe Vorstellung von dem Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit zu fordern, und diese schien

am sichersten gewährleistet, wenn man von anerschaffener Gerechtigkeit (und überhaupt Vollkommenheit, auch im Wissen) sprach. Dieser Begriff ist aber nicht nur, wie oben dargelegt, in sich widerspruchsvoll; auf den ersten Menschen angewendet entbehrt er ausserdem der biblischen Begründung. Denn schon das Alte Testament denkt den ersten Menschen zum mindesten nicht im Stande intellektueller Vollkommenheit, sondern jedenfalls in dieser Beziehung entwicklungsbedürftig; ist ihm doch die Aufgabe, den Garten zu bebauen und zu bewahren, gestellt (1 Mos. 2, 15). Vollends Paulus sieht in Christus nicht bloss herstellende Wiederholung des im ersten Menschen Gesetzten, sondern eine darüber weit hinausgehende Verwirklichung des göttlichen Ebenbilds: der erste Mensch wird zur lebendigen Seele, der andere zum lebendigmachenden Geist (1 Kor. 15, 45 ff.). Dementsprechend haben sich auch die Reformatoren selbst mit mässigeren Gedanken über den ersten Menschen begnügt. Luther redet von kindlicher Unschuld Adams, Calvin von seinem Kindesverhältnis zu Gott. Doch gehört die weitere Überlegung dieser Frage nach dem geschichtlichen Urzustand schon in die Lehre von der Sünde. Erstmals klar getrennt sind beide Fragen, die nach der Bestimmung des Menschen und der dazu nötigen Anlage und die nach der tatsächlichen Beschaffenheit des ersten Menschen, bei Schleiermacher. der unter der ursprünglichen Vollkommenheit nichts anderes versteht als eben jene Bestimmung als eine auf Grund der Ausrüstung des Menschen erreichbare. Wenn er aber die andere Frage nach der Beschaffenheit der ersten Menschen nicht nur davon streng geschieden, sondern sie sofort dahin beantwortet hat, dass er reine Anfänge überhaupt ausschloss und die Entwicklung durch das Bewusstsein der Sünde hindurch für notwendig erklärte, so folgt dies aus seiner richtigen Antwort auf die erste Frage keineswegs notwendig.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist also nichts anderes als seine Bestimmung zur Gotteskindschaft im Gottesreich, beziehungsweise die zur Verwirklichung dieser Bestimmung notwendige Anlage. Beide Aussagen haben den gleichen Inhalt, nur das einemal vom Standort des Zieles aus betrachtet, das andremal vom Anfang des Weges aus, der zum Ziele führt; und beide sind unentbehrlich, weil diese Bestimmung nicht anders als auf dem Wege persönlicher Ent-

scheidung auf Grund einer bestimmten Anlage wirklich werden kann, umgekehrt diese Anlage eine bestimmte nur ist durch das zu erreichende Ziel. Wenn wir dabei von Bestimmung zur Gotteskindschaft im Gottesreich reden, so weist dies zunächst ohne viele Worte auf die wichtige Wahrheit, dass man von dem einzelnen Menschen nicht christlich reden kann ohne von der Menschheit, und umgekehrt. Gottes Liebe hat zu ihrem Gegenstand das Reich Gottes, die Gesamtheit aller Gotteskinder, nicht den einzelnen in seiner Vereinzelung, aber ebenso wenig eine Gemeinschaft, in welcher der einzelne unterginge. Jeder einzelne hat Gottes Bild in individueller Besonderheit auf Grund seiner individuellen Anlage auszuprägen, und er kann das nur in der auf alle einzelnen rechnenden Gemeinschaft. Und diese Gemeinschaft selbst gliedert sich nach Geschlechtern, Ständen, Völkern wie nach den Grundbeziehungen alles geistig-sittlichen Lebens, Familie, Geselligkeit, Naturbeherrschung, Kunst, Wissenschaft, Recht, Religion (s. Ethik). In bezug auf den Inhalt dieser Gottebenbildlichkeit steht an der beherrschenden Stelle, wie schon der Name sagt, das religiöse Verhältnis im strengen Sinn, die Gemeinschaft der Liebe mit ihm, der seine Liebe uns offenbart, so dass wir sie in vertrauender Gegenliebe bejahen können (Verkehr Gottes mit uns und unser Verkehr mit Gott). Aber unzertrennlich davon ist die Liebe zum Nächsten und die Selbstzucht wie die Weltbeherrschung (vgl. Ethik). Ist damit des Menschen Gottebenbildlichkeit vom Ziele aus bezeichnet, als verwirklichte Bestimmung, so fassen wir sie von der andern Seite aus in dem Wort religiös-sittliche Anlage (wieder nach allen ihren Seiten) zusammen. So müssen wir ihn, wenn anders seine Bestimmung soll erreicht werden können, ausgerüstet denken, dass er, verlangend nach jener höchsten innern Einheit und Freiheit (S. 103 ff.), die nur in der Gemeinschaft mit Gott wirklich wird, durch Gottes Offenbarung, die allgemeine und besondere, dieses Verlangen in der Gemeinschaft mit Gott zu befriedigen, Gottes Liebe in sich wirksam werden zu lassen vermag (wieder in allen oben genannten Beziehungen). Oder, mit dem augsburgischen Bekenntnis zu reden, das göttliche Ebenbild, als verwirklichtes gedacht, besteht in Gotteserkenntnis, Gottvertrauen, Gottesfurcht, Gottesliebe (Artikel 2), mit der näheren Ausführung auch der andern Stücke in

Artikel 27 unter dem Titel der christlichen Vollkommenheit; denn dieser zeigt eben, worin die erreichte Bestimmung des Menschen besteht. Umgekehrt vom Gesichtspunkt der Anlage aus, die zum Erreichen jenes Ziels notwendig ist, sagt die Apologie (2, 17), dass sie in der Richtung auf jene Vollkommenheit, in der Kraft, sie zu erreichen besteht. (Wieder wollen, vgl. oben, diese Stellen der Bekenntnisse die Frage nach dem geschichtlichen Urzustand mitbeantworten.) Die Wahrheit aber, dass das Entscheidende in der Gottebenbildlichkeit das religiöse Verhältnis sei, drückten die alten Dogmatiker, im Worte nicht ganz deutlich, in der Sache richtig damit aus, dass sie von einem Ebenbild in allen Beziehungen redeten, wenn sie alle jene Momente zusammen meinten, und davon die Hauptsache als wichtigsten Teil unterschieden; insbesondere Herrschaft über die Kreatur und Unsterblichkeit galt ihnen, mit Recht, als Folge jener religiös-sittlichen Vollkommenheit (während z. B. die Sozinianer in der Herrschaft über die Geschöpfe das Wesen des göttlichen Ebenbilds sahen). Eine andere, damit nicht zu verwechselnde, für das Verständnis der Sache noch wichtigere Unterscheidung war die zwischen dem Ebenbild im weiteren (generellen) und engeren eigentlichen (speziellen) Sinn. Mit dem ersten meinten sie die formale Voraussetzung jener Gotteskindschaft beziehungsweise der religiösen Anlage, die Persönlichkeit überhaupt, beziehungsweise die Anlage dazu. Das Ebenbild im strengen Sinn aber besteht gerade nicht darin, »dass er Vernunft oder Verstand hat, sondern dass er einen solchen Willen oder Verstand hat, damit er Gott versteht und will, was Gott will« (Luther).

Dieser im Christentum zu voller Klarheit und Tiefe gekommene Gedanke, dass das Wesen des Menschen seine religiös-sittliche Bestimmung ist und dass er eben darin seinen Adel vor allen andern Bewohnern der Erde hat, verbindet, auch wo er nicht in seiner vollen christlichen Bestimmtheit verstanden wird, die Träger der Höherentwicklung der Menschheit untereinander und mit allen, die aus der bescheidensten Lage doch wirklich zum Bewusstsein ihrer Menschenwürde sich erheben. Der Glaube, dass Humanität Divinität ist, beseelt sie. Und zu Zeiten erheben sich für diesen Glauben Prophetenstimmen, die einem ihn verlierenden Geschlecht vergegenwärtigen, dass es ohne diesen Glauben

verloren ist. »Das sind,« verkündigen sie, »die armseligen, trotz allen Glanzes der Kultur dunklen Zeiten, welche die Ehrfurcht nicht mehr kennen wollen. Denken ohne Ehrfurcht ist fruchtlos, ja verderblich . . . Der Mensch, der nicht immer der Ehrfurcht voll ist und der Bewunderung, ist wie eine Brille, der das Auge fehlt . . . Die Welt ist mehr als eine Küche und ein Viehstall, nämlich ein Orakel und ein Tempel . . . Schere dich mit deinem albernen Gegacker dahin, wo dich niemand hört: noch besser wäre es freilich, du gäbest es auf und weintest, nicht darüber, dass die Herrschaft der Ehrfurcht vorbei, sondern dass du ein solcher Flachkopf hast sein können« (Carlyle, vergl. über die Religion S. 34). Solche Ehrfurcht ist aber eins mit einem tiefen Gefühl für die Rätselhaftigkeit unsres Menschendaseins, und soll es sein. Und auch dieses Gefühl ist im Christentum eigenartig vollendet.

Wir heben damit für unser Lehrstück nur wieder hervor, was von Anfang der Gotteslehre an uns begleitete: für ehrfurchtslose Vertraulichkeit ist in dem Evangelium von der Gotteskindschaft am allerwenigsten Raum. Ein besonderes eindringliches Memento in dieser Richtung ist aber die enge Begrenzung unserer Einsicht in das Verhältnis von Geist und Natur, das zumal als Verhältnis von Leib und Seele zum fortwährenden und sich immer erneuernden Rätsel für unser persönliches Lebensgefühl wird. Dass wir Entwicklung zur geistigen Persönlichkeit nur aus dem materiellen Dasein heraus kennen und ebenso Vielheit und individuelle Eigenart endlicher Geister nur in materieller Bestimmtheit: diese unanfechtbaren Sätze sind kaum mehr als Aussagen über einen Tatbestand, nicht eigentlich zur Erklärung dieses Tatbestandes. Denn dafür können und müssen auch noch andere Gründe geltend gemacht werden. Als Erklärung genommen sind sie sogar nicht unbedenklich vom christlichen Standpunkt aus, wie z. B. in bezug auf das jenseitige Leben Biedermann beweist. Er muss ein solches verneinen, weil er endlichen Geist nur in substistenzieller Einheit mit materieller Leiblichkeit behauptet denken zu können. Und ebenso muss er die Sünde als notwendige Entwicklungsform des aus dem materiellen Dasein herauswachsenden Geistes fassen. Jene Schranke unsrer Erkenntnis, mehr noch die unmittelbare Erfahrung der geheimnisvollen

Verknüpfung unsres geistigen, ja auch unsres höchsten geistlichen Lebens (man denke an das Gebet) mit unsrem natürlichen Dasein, erzeugt die Stimmung, der Paulus, namentlich 2 Kor. 4 und 5, ergreifenden Ausdruck geliehen hat. Auch in der vor- und ausserchristlichen Welt ringen sich die tiefsten Sehnsuchtslaute hervor aus dieser Erfahrung von der Doppelheit menschlichen Wesens, der zwei Seelen, des Untern und Oberen, des Dunkeln und Lichten, des Fleisches und Geistes. Der Jubelgesang »Nichts gewaltiger als der Mensch« und das Lied vom Dahinsinken der Menschengeschlechter gleich den Blättern des Waldes versöhnen sich nicht in überzeugender Harmonie. Der starke Gottesglaube des Alten Testaments zwingt sie in Momenten der Anbetung zusammen: was ist der Mensch, dass du sein gedenkest? Du hast ihn wenig geringer gemacht als Gott (Ps. 8). Aber am schneidendsten empfindet das Rätsel der Christ und er ringt sich durch zu gewisser Hoffnung. Er weiss den irdischen Leib nicht nur als von Gott gewolltes Werkzeug und Sinnbild des Geistes, sondern bestimmt zum Tempel des heiligen Geistes (1 Kor. 6), aber der Träger des heiligen Geist empfindet ihn noch ganz anders als sonst ein grosser Geist zugleich als »Leib der Niedrigkeit« (Phil. 3, 21), als unvollkommenes Organ und Symbol, und findet unter peinigenden Hemmnissen (2 Kor. 12, 11) Friede nur in der Gewissheit der Liebe Gottes, die nicht in irdische Grenzen eingeschlossen ist, die alles neu macht (Apok. 21, 5).

Der bisher entwickelte Begriff von der Bestimmung des Menschen ist der **evangelische.** Die religiös-sittliche Vollkommenheit, die Kindschaft Gottes im Gottesreich ist wahrhaft »natürlich«, d. h. eben seine Bestimmung, sein wahres Wesen. Schliessen wir sie vom Begriff des Menschen aus, so denken wir nicht mehr christlich vom Menschen, so wie wir im Glauben an die Offenbarung denken müssen. Dagegen sieht die römische Lehre das Wesen des Menschen in dem, was für uns Protestanten nur die notwendige Voraussetzung ist, in der Form der Persönlichkeit, in der Ausrüstung mit Vernunft und freiem Willen, nicht im religiös-sittlichen Gehalt der Persönlichkeit, in der Gotteskindschaft. Was für uns natürliche Bestimmung, ist für die Katholiken übernatürliche Erhebung, zum Wesen noch hinzugegebenes besonderes Geschenk. Daraus ergibt sich notwendig auch

eine etwas andere Fassung dieses angeblich höheren, zum natürlichen Wesen des Menschen hinzugekommenen Überwesens (dieses höheren im Verhältnis zum niederen Ebenbild Gottes, denn nach einer alten Spielerei mit den hebräischen Worten in Gen. 1, 26, wo zwei Ausdrücke für Ebenbild verbunden sind, sprach man auch von einem doppelten Ebenbild). Dieses Übernatürliche bestimmt man als Überwindung und Verneinung der Natur, in der möglichsten Annäherung des menschlichen Lebens schon jetzt an das übermenschliche, englische Leben, dessen deutlichste Züge Verleugnung des natürlichen Erwerbs-, Geschlechts- und Selbständigkeitstriebs, Armut, Keuschheit, Gehorsam sind. Dies auf dem Gebiet des Willens; auf dem des Intellekts die Kontemplation, die möglichst weitgehende Vorausnahme des himmlischen Schauens (vgl. Ethik). Es versteht sich dann aber von selbst, dass solches übernatürliche Leben nur in einzelnen Akten völlig gelingt, auch nur mit Unterdrückung des Eigenartigen in jedem Einzelnen. Ein ernster Gegensatz zum evangelischen Ideal: alles persönlich, alles aus dem einheitlichen Willen des Gotteskindes heraus; und je natürlicher, desto besser, im irdischen Beruf Erleben und Erwerben der Gotteskindschaft, hier der Stoff zur Erfahrung der Liebe Gottes, hier die hohe Schule des Gottvertrauens und des Gebets, der Nächstenliebe, der Selbstzucht, der Weltüberwindung. Wie dieser verschiedenen Auffassung unsrer Bestimmung die verschiedene Auffassung der Sünde als des Widerspruchs zu unsrer Bestimmung genau entspricht, wird sich in der Lehre von der Sünde ergeben, ist aber schon hier wohl verständlich.

Apologetisches.

Der Glaubenssatz über das Wesen des Menschen, d. h. über seine Bestimmung zur Gotteskindschaft im Gottesreich ist herkömmlichermassen mit einer Reihe apologetischer Untersuchungen verbunden, die ihn sicher stellen wollen. Ihr Ergebnis ist aber nicht selten das entgegengesetzte, weil sie sich nicht immer in den vom wirklichen Interesse des Glaubens gezogenen Grenzen halten. Unsre Aufgabe wird, gemäss den parallelen Untersuchungen bei der Lehre von der Welt überhaupt, wesentlich darin bestehen, dass

wir eben das zeigen: soweit ihnen wirklich Bedeutung für den Glauben zukommt, sind sie in dem leitenden Satze schon mitentschieden; sofern sie über diesen hinausgehen, haben sie keine Bedeutung für den Glauben, schädigen aber seine Sicherheit, weil sie sich ohne Grund in das Gebiet des Wissens eindrängen. Mit diesem Nachweis verbindet sich dann leicht, was von wirklicher Apologetik auch in unsrem Lehrstück erforderlich ist. Gemäss seiner bisherigen Ausführung haben wir es teils mit Fragen zu tun, welche das Wesen des Menschen selbst betreffen, teils mit solchen, welche sich auf die Anfänge des Menschengeschlechts beziehen.

Unter den **ersteren** steht obenan die nach dem Unterschied von Tier und Mensch. Ihre religiöse Bedeutsamkeit ist ebenso klar, als dass sie eine Antwort, die wesentlich über unsern leitenden Satz hinausginge, nicht findet. Das bekannte Kindesurteil, dass die Tiere nicht beten können, trifft den entscheidenden Punkt, und das ist der schon besprochene, die Bestimmung zur Kindschaft Gottes. Darin ist als Voraussetzung eingeschlossen die Anlage zur Persönlichkeit, jener Zug zum Unbedingten auf allen Gebieten des geistigen Lebens und jener Drang nach Einheit und Freiheit des inneren Lebens (S. 103 ff.). Der fruchtbarste Ausgangspunkt für die empirische Untersuchung dieses Vorzugs ist der Sprachbesitz des Menschen. Dagegen wird der Streit über Verstand oder Nichtverstand in der Welt des Tierlebens oft unverständig geführt, und auch der über Vernunft und Verstand bedarf erst genauer Umgrenzung der Begriffe, um überhaupt deutlich zu sein, ist aber jedenfalls für die Glaubenslehre gleichgültig.

Letzteres gilt von Hause aus von den mannigfaltigen Ansichten über die Grundbestandteile des Menschenwesens, sofern sie nicht in Widerspruch zu der behaupteten Bestimmung, zur Gotteskindschaft, treten. Die populäre Zweiteilung, Leib und Seele, herrscht in der Hauptsache auch in der heiligen Schrift; dann in der abendländischen Kirche und in den Reformationskirchen. Die Dreiteilung, Geist, Seele, Leib, geht auf Plato zurück, macht sich in einzelnen neutestamentlichen Worten wie 1 Thess. 5, 23 (Röm. 8, 16?) geltend und ist die in der morgenländischen Kirche gewöhnliche. Keine von ihnen ist vor der andern

christlich; z. B. die christliche Zukunftshoffnung ist bei der ersten durchaus nicht gefährdet und bei der zweiten keineswegs gesichert. Wird beides auch unter uns noch behauptet, so verrät es ungenaues Verständnis der Psychologie oder des christlichen Glaubens oder meist beider Grössen. Wie diese altüberlieferten allgemeinen Theorien, so sind auch die mehr ins Einzelne gehenden alten oder modernen an sich weder christlich noch unchristlich: etwa die von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele oder von dem psychisch-physischen Parallelismus, es sei denn, dass z. B. die letztere, als metaphysische Wahrheit verstanden, gegen dasjenige Mass von Selbständigkeit des geistigen Lebens gedeutet wird, ohne welche folgerichtig die Gemeinschaft mit Gott nicht als persönliche im strengen Sinn und nicht als eine diese irdische Existenzweise überdauernde angesehen werden kann. Aber unser Urteil, dass es keine an sich christliche Anthropologie oder Psychologie gibt, gilt auch von der sogenannten biblischen Seelenlehre. Zwar zum genauen Verständnis der heiligen Schrift ist genaue Kenntnis auch ihrer psychologischen Sprache unerlässlich; wer nicht weiss, wie das Herz bei den Hebräern als der zentrale Sitz des Seelenlebens gilt, als der des Denkens so gut wie des Wollens und Fühlens, dem werden wichtigste religiöse Aussagen verschlossen bleiben. Ja man kann und muss noch weitergehen. Solche biblische Psychologie macht da und dort auf wichtige Tatsachen des inneren Lebens aufmerksam, die wir bei der uns geläufigen leicht übersehen, z. B. gerade auf den engen Zusammenhang auch unsres Gedankenlebens mit dem des Willens; wie treffend ist z. B. das Wort »mit dem Herzen glaubt man« Röm. 10, 9! Das betont zu haben ist das Verdienst mancher Freunde der biblischen Psychologie (Roos, Beck, Delitzsch). Aber deswegen die biblische Psychologie in ihren einzelnen Worten für massgebend zu erklären, ist unmöglich: einmal, weil ein einheitliches psychologisches System in der Schrift tatsächlich doch nicht vorliegt, sondern erst künstlich zurechtgemacht werden muss; sodann weil manche ihrer Einzelaussagen für unsre heutige Erkenntnis nur mit Verleugnung besserer Einsicht könnten aufrecht erhalten werden.

Was noch insbesondere den Ursprung der einzelnen Seele betrifft, so hat die alte Kirche den Gedanken ab-

gelehnt, dass sie schon vor der Verbindung mit dem irdischen Leibe existiere (Präexistenz), weil dadurch eben diese Verbindung unterschätzt, nicht ausdrücklich genug als Gottes gute Ordnung anerkannt schien. Aber um den Ursprung der Sünde verständlich zu machen, hat dieser Gedanke bis in unsre Tage Anhänger gefunden. Über die beiden andern meistverbreiteten Theorien wurde kein massgebendes Glaubensurteil ausgesprochen. Die einen bevorzugten den sogenannten Kreatianismus, führten die Seele auf einen unmittelbaren Schöpferakt Gottes zurück, so vielfach die römische Kirche und reformierte Theologen; die andern den Traduzianismus, d. h. sie liessen die Seele in einem und demselben Akte mit dem Leib aus Leib und Seele der Eltern wie den Ableger einer Pflanze hervorgehen, so im Blick auf die Erbsündenlehre mit Tertullian die lutherischen Dogmatiker. Die Betrachtung der Tatsachen, die wunderbare Mischung von Ererbtem und von Eigentümlichem, weist vielmehr über beide Theorien hinaus, mag uns auch jede deutliche Vorstellung versagt sein. Jedenfalls gibt es keine Entscheidung im Namen des Glaubens, ausser die, dass unser leitender Satz von der Bestimmung des Menschen nicht verdunkelt werden darf. Sofern aber bei den bisherigen Fragen immer auch das Problem nach dem Verhältnis des göttlichen Wirkens zum Weltverlauf mit im Hintergrund steht, sind wir dadurch zugleich auf die andere Fragenreihe hingeführt, die sich auf die **Anfänge des Menschengeschlechts** beziehen.

Unmittelbare Bedeutung für unsern Glauben hat darunter gerade die am wenigsten, bei der es am häufigsten pflegt angenommen zu werden, nämlich ob der Mensch aus schon organisierter Materie im Anschluss an hochentwickelte andere Organismen, oder ob er aus unorganisierter Materie geschaffen sei. Denn so muss die Frage gestellt werden: das »geschaffen« steht dem Christen fest. Und zwar nicht nur in dem Sinn, dass der Mensch überhaupt wie alles andere Gott sein Dasein verdankt, sondern dass ein besonderer Zweckgedanke Gottes in ihm verwirklicht ist, jener nach christlichem Glauben höchste Zweckgedanke, Objekt der göttlichen Liebe, zur Gotteskindschaft berufenes Wesen zu sein, wofür (s. oben) die Anlage zur Persönlichkeit die notwendige Voraussetzung ist. Also das Ob—Oder bezieht sich

einzig und allein auf das Wie der göttlichen Schöpfertätigkeit. Das Dass ist dadurch an und für sich so wenig alteriert, als die fröhliche Gewissheit »ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat« durch den Blick auf Vater und Mutter. Der Unterschied ist nur der: hier nehmen wir unser Leben aus Gottes Hand, obwohl uns seine Vermittlung durch unsre Eltern nicht zweifelhaft und bis zu einem gewissen Grad bekannt ist; dort sammeln wir mühsam schwer zu erreichende Tatsachen einer dunkeln Vorzeit, suchen sie mit Hilfe analoger, aber oft auch selbst mehrdeutiger Tatsachen zu verstehen und durch Schlüsse die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit der einen oder andern Annahme über jenes Wie zu bestimmen, aber gleichfalls ohne dass dadurch das Dass der göttlichen Schöpfertätigkeit irgend berührt werden müsste. Man könnte daher erwarten, dass die so begrenzte Frage des ersten Anfangs in aller Unbefangenheit erörtert würde. Ja, es könnte uns bei der von uns miterlebten Fortpflanzung schwerer erscheinen, Gottes Wirken im Glauben zu verehren, weil eine eingewurzelte Gewohnheit uns verleitet, bei einem Vorgang, den wir, von einer Seite aus angesehen, etwas mehr verstehen oder zu verstehen meinen, den Gedanken Gottes ferner zu rücken. In Wahrheit ist freilich das Wie der göttlichen Schöpfertätigkeit (und nicht nur in bezug auf dieses, sondern überhaupt auf alles Geschehen) zuletzt ein immer gleich undurchdringliches Geheimnis, wie wir auch über jenes Ob—Oder denken mögen. Wenn nun trotz alledem über den ersten Menschen, was das Wie seines Auftretens betrifft, leidenschaftlich gestritten wird, auch wo von dem uns näher liegenden Geheimnis unsres eigenen Ursprungs kaum die Rede ist, so hat das zunächst seinen Grund einmal in der Berufung auf das einzelne Bibelwort als einzelnes, die für unsere Frage auch von solchen geübt wird, welche sonst keineswegs alle einzelnen Worte der Genesis gelten lassen; zum andern in der unleugbar frivolen Freude, mit der manche die an sich gewiss nicht unchristliche These, dass Gott den ersten Menschen im Anschluss an schon hochorganisiertes Tierleben habe ins Dasein gerufen, zu einem seltsamen Dogma vom Affenursprung unsres Geschlechtes ausbilden. Diese Dogmatiker mit dem Anspruch, Naturforscher zu sein, verkennen den alles beherrschenden Unterschied von Deszendenztheorie überhaupt und naturalistischer

Deszendenztheorie. Nur die letztere, den Zweckgedanken ausschliessend, steht in grundsätzlichem Widerspruch zum christlichen Gottesglauben, wie wir uns oben vergegenwärtigten. Lediglich um diesen entscheidenden Gedanken handelt es sich in der Dogmatik. Über ihn aber entscheidet keine Naturforschung, sondern nur der Zusammenhang letzter Überzeugungen, deren Gründe in der Apologetik erörtert sind. Daher ist es für die Dogmatik unnötig, aber eben darum gefährlich, das Auf- und Abwogen der Schlachtreihen in der Naturwissenschaft von sich aus mit ihrem Urteil zu begleiten. So freudig sie also auf die Tatsache blicken darf, dass die grundsätzlich gegen den Zweck überhaupt gerichtete Fassung des Entwicklungsgedankens im Rückgang begriffen ist, so wenig Grund hat sie, eine unklare Einmischung des Zweckbegriffs in die exakte Naturforschung (in mancherlei Formen des Neovitalismus) zu begrüssen. Sie soll und kann sich unabhängig stellen ebenso von den einzelnen »Funden« und ihren voreiligen Deutungen im einzelnen. Sie ist ihrer Aufgabe mehr eingedenk, wenn sie statt des Marktens um vermeintlichen Gewinn oder Verlust in ihrem Teil dazu beiträgt, dass aus jeder wirklichen, nicht nur behaupteten, neuen Einsicht in die Entwicklung der Erde und ihrer Bewohner ein neuer Lobpreis des ewigen Gottes werde. Und wie von ferne hört der Glaube doch schon etwas von diesen neuen Tönen des unausgesungenen Liedes von der Tiefe und dem Reichtum der Weisheit Gottes, Röm. 11, 33 ff. Die Geschichte will dazu unsre Lehrmeisterin sein. Einst hat die Kirche Kopernikus heftig bekämpft, längst hat sie ihn anerkannt. Soll sie sich ähnlich gegen den Entwicklungsgedanken gebärden und dann sich mit ihm »abfinden«, wie die Gegner höhnen? Das eben ist immer ein Fehler, wenn die Kirche sich nur notgedrungen »abfindet«, statt in der Freiheit des Glaubens alles sich anzueignen, was wahr ist und es im Lichte der ewigen Wahrheit zu verstehen. Gewiss wird ihr diese Stellung oft bitter schwer gemacht durch die Art, wie eine einzelne Wahrheit von ihren Anhängern vergöttert wird; aber auch nur der Schein der Trägheit ist auf dem Gebiet der Erkenntnis, so wenig als auf irgend einem andern, »aus dem Glauben« (Röm. 14, 23), dem alles zu eigen gehört (1 Kor. 3, 23).

Nur auf Eines kann dieser Glaube nie verzichten, den immer wieder hervorgehobenen Grundgedanken, dass alles

zu Gott und von Gott ist, der Mensch bestimmt und veranlagt zur Gotteskindschaft. Und freilich, dieser Grundgedanke fordert in der Anwendung auf unsre besondere Frage nach dem Auftreten des ersten Menschen noch eine besondere Näherbestimmung. Warum will er in seiner Allgemeinheit so vielen nicht genügen, warum möchten sie doch, so es möglich wäre, jenes Wie im Namen des Glaubens entscheiden? Die Antwort wird dahin gehen müssen: je mehr es sich nicht um das Verhältnis Gottes zur Welt überhaupt, sondern, in unsrem Lehrstück, zum Menschen insbesondere handelt, wird die eine Seite der Grundwahrheit dringlich, nämlich die relative Selbständigkeit und Gleichartigkeit der Welt im Verhältnis zu Gott, mit andern Worten, das Problem des lebendigen Verkehrs zwischen Gott und Mensch. Nun ist der eigentliche Ort, an dem darüber genaue Rechenschaft unumgänglich wird, die Vorsehungslehre. Aber unausgesprochen beherrscht dieses Problem die Stimmung, sobald überhaupt vom Menschen ausdrücklich die Rede ist, und besonders lebhaft da, wo unsre Einbildungskraft unwillkürlich haften bleibt, bei dem Gedanken an den ersten Menschen; daher musste es schon hier erwähnt werden.

Noch mehr gilt das eben Gesagte in bezug auf zwei spezielle Fragen, die sich an die nach dem ersten Menschen überhaupt anschliessen, die Höhenlage der Anfänge des Menschengeschlechts und die einheitliche Abstammung. Ja, man muss darüber bei genauerem Nachdenken urteilen: sie haben mehr unmittelbar religiöses Interesse. Aber es ist auch deutlich, dass sie erst im Zusammenhang mit der Lehre von der Sünde genau gestellt und beantwortet werden können. Denn der schon hier, abgesehen von der Sündenlehre, erreichbare Satz, die Anfänge müssen von der Art sein, dass der Fortgang zum Ziele möglich sei, ist ebenso unanfechtbar als wertlos, wenn über die Art des Wegs, ob derselbe geradlinig sein könne, noch nichts gesagt werden kann. Und, abgesehen von der Sünde, lässt sich noch weniger über den zweiten Punkt eine bestimmtere Aussage machen als die wiederum selbstverständliche, die Einheit der zum Heil bestimmten Menschheit liege eben in ihrer Befähigung dieses Ziel zu erreichen, wobei es völlig offen bleibt, ob auch der empirische Ausgangspunkt ein einheitlicher ist.

Zusatz. — Über die Welt unserer irdischen Erfahrung hinauszublicken waren wir schon wiederholt aufgefordert, als wir uns den Satz unsres Glaubens vergegenwärtigten, dass alle Dinge für den Gott und von dem Gott sind, der die Liebe ist, und dass wir zur Kindschaft im Reiche dieses Gottes bestimmt sind. Aber wir taten es bisher in dem Sinne, dass ganz im allgemeinen Gottes Reich, sofern wir Menschen zu demselben berufen sind, nicht in die Bedingungen unsrer irdischen Existenz eingeschlossen sei, und dann auch, dass es seinem Umfange nach keineswegs auf uns Menschen beschränkt sein müsse. Diese Gedanken, besonders aber der letztere, gewinnen in der überlieferten Lehre von den **Engeln** eine bestimmtere Gestalt, wecken aber auch in dieser Ausführung naheliegende Bedenken, die jenen Gedanken selbst nicht treffen. Von solchen zunächst ganz abgesehen, ist die Lehre jedenfalls von grosser methodischer Wichtigkeit. Sie zeigt nämlich besonders einfach und anschaulich, in welchen Stadien sich überhaupt die Geschichte der einzelnen christlichen Glaubenssätze vollzogen hat; und diese Geschichte ist bei ihr besonders lehrreich, weil nach allgemein christlicher Überzeugung die in Rede stehende Frage nicht von gleich hoher persönlicher Bedeutung für unsern Christenstand ist wie andere, etwa die Christologie und Versöhnungslehre. Deswegen ist mancher dort bereiter als etwa hier, jene Entwicklungsstadien anzuerkennen und daraus zu lernen; zu lernen, wie unumgänglich unser oberster Grundsatz von der Offenbarung als Grund und Norm aller Glaubenssätze und wie unumgänglich seine rückhaltlose Durchführung um der Gewissheit und Klarheit des Glaubens willen ist. Die immer nachweisbaren Hauptpunkte im Verlauf der dogmatischen Entwicklung sind folgende. Erstens Verkürzung jenes höchsten Grundsatzes und scheinbare Überbietung desselben, was Kraft der Gewissheit und was Inhalt der Glaubenserkenntnis betrifft, durch Verbindung mit der herrschenden Zeitphilosophie; dies in der orthodoxen Periode, vermeintlich rein im Dienste des Evangeliums. Sodann Kritik an dem so entstandenen Dogma, wenn die zu seinem Bau verwendeten Stoffe und Werkzeuge nicht mehr allgemein anerkannt waren oder indem sie, nun zu Ungunsten des Dogma, in ihre eigentlichen Konsequenzen entfaltet wurden; daher Umdeutung und Auflösung des überlieferten Glaubens — dies in der

Zeit des Rationalismus und des modernen Bewusstseins. Endlich, wenn die zuerst versuchte blosse Restauration des Alten sich als unmöglich erwies, Rückgriff auf die Offenbarung selbst in genauer Verwertung der Urkunden aus ihrem durch die Geschichte geförderten Gesamtverständnis heraus (S. 186 ff.).

So war denn einst bei unsern alten Dogmatikern die Engellehre ein Lieblingsgegenstand theologischer Spekulation. Genau bestimmt wurde ihre Natur, es sind reine Geister; ihr Stand, es gibt gut gebliebene und gefallene, böse; ihr Rang, sie gliedern sich in eine himmlische Hierarchie; ihr Amt, Gottes Lob im Himmel und Dienst in der Welt, hiervon war nicht nur in der Dogmatik, sondern auch in Morgen- und Abendliedern die Rede; ihre Ehre, namentlich gegenüber dem katholischen Engeldienst. Der Angriff, jedenfalls zum Teil verständlich durch die nicht im Glauben selbst begründeten Übergriffe dieser Dogmatik, ist im wesentlichen ein vierfacher. Man suchte die wirklichen oder vermeintlichen Widersprüche der Engellehre auf, die ja zweifellos die zarte Grenze des im Glauben an die Heilsoffenbarung Erfahrbaren und Erkennbaren überschritt, wenn sie z. B. von ihrem Wesen, etwa dem Verhältnis zum Raum oder zur materiellen Leiblichkeit sprach, als handelte es sich um einen Gegenstand allgemeingültigen Wissens über die Dinge dieser Welt. Einem solchen vermeintlichen Wissen gegenüber genügte ein bescheidenes Mass wirklichen Welterkennens, um es als widerspruchsvoll zu verlachen. Eindrucksvoller noch war der Hinweis auf geschichtliche Zusammenhänge des Engelglaubens mit persischen oder andern orientalischen Vorstellungen, und, noch weiter zurück, auf die möglichen psychologischen Wurzeln: sollte er nicht aus naiver Versinnlichung religiöser Erlebnisse stammen können, der Erfahrung göttlicher Hilfe oder des geheimnisvollen Kampfes zwischen lichten und dunkeln, guten und bösen Mächten in uns selbst? oder aus der Neigung unsrer Vernunft zu der Forderung, dass noch mehr Geist im Universum sei, als unsre irdische Erfahrung weiss? Kurz, man glaubte zeigen zu können, wie der Engelglaube entstanden sei. Dazu versuchte man den Nachweis, dass diese Bedürfnisse, die ihn erzeugt, auf andere Weise besser und widerspruchsloser befriedigt werden: jenes Geisterwirken in uns durch genauere Psychologie, jene Forderung von mehr Geist im Universum durch Bevölkerung der Sternen-

welt mit geistigen, wenn auch uns unbekannten Wesen. Widerspruchsvoll, historisch und psychologisch erklärbar, religiös wertlos — der Schluss aus diesen Prämissen ist klar: endgültige Beseitigung. Denn auch Umsetzung in irgendwelche, dem Glauben fremde Spekulationen ist für ihn dasselbe wie Verneinung; so wenn Swedenborg die Engel zu Menschengeistern macht, die sich im Jenseits fortentwickeln; oder wenn Naturpotenzen aus ihnen wurden (Fechner); oder wenn sie gar vom modernen Spiritismus seinen »wissenschaftlichen« Experimenten eingeordnet werden. Wollte man aber die Engellehre unsrer Dogmatiker trotz dieser Angriffe einfach wieder erneuern, so begänne notwendig sofort derselbe Prozess der Auflösung wieder von neuem, weil die auflösenden Keime in ihr selbst lägen. Und auch vom Standpunkt der frommen Erfahrung aus gewinnen wir keinen festen Halt: denn als Gegenstand der frommen Erfahrung in demselben Sinn wie Sünde und Gnade wagen die Vertreter dieses Standpunkts selbst natürlich den Engelglauben nicht zu behaupten, müssten sie ja dann Engelerscheinungen für den Christen als notwendig bezeichnen. So sind wir, wie zu Anfang behauptet, auf die Fragestellung geführt, ob und inwieweit die Offenbarung Gottes in Christus als Grund und Norm der Glaubenserkenntnis Glaubenssätze über die Engelwelt ermögliche.

Indem für das Verhältnis der alttestamentlichen Aussagen zu den neutestamentlichen und dieser untereinander auf früher bezeichnete Grundsätze (S. 184 f.) verwiesen werden darf, so müssen wir urteilen: wichtiger als das Vorkommen von Engeln in Erzählungen über Jesus sind seine eigenen Aussagen über die Engel. Diese zeigen, verglichen mit der jüdischen Angelologie wie mit der altdogmatischen, grosse Zurückhaltung über Wesen, Stand, Ordnungen, und beschränken sich auf ihren Dienst: sie beten Gott an in der himmlischen Offenbarungsstätte seiner Herrlichkeit und stehen bereit zu seinem Dienst auf Erden. Das weitaus Wichtigste aber ist, dass Jesus den alttestamentlichen Gedanken von den den Thron Jahves lobend und dienstbereit umgebenden Engeln zu sich, dem Sohn, schon jetzt, namentlich aber bei seiner Wiederkunft, in Beziehung setzt: es sind die Engel seines Vaters, er könnte den Vater um ihre Hilfe bitten, er erscheint mit den Engeln seiner Kraft

(Matth. 18, 10; 26, 53; 13, 49; 25, 31; Joh. 1, 51). Und wie sie ihm, dem Sohne, dienen, so den Seinen, den Söhnen, durch ihn (vgl. Luk. 16, 22; Matth. 18, 10). In beiden Beziehungen schliesst sich die Gemeinde in ihren Aussagen über die Engel an: ihr Herr ist der Herr der Engel, und diese dienen wie ihm so ihr selbst (Hebr. 1, 5; 1 Petr. 3, 22 Parall. und Hebr. 1, 14; 1 Kor. 11, 10).

Dieser Befund erlaubt es nicht, den Engelglauben als ein nur äusserlich übernommenes Stück des Bewusstseins Jesu zu bezeichnen; denn er hat ihn, wie wir sahen, von seinem Sohnesglauben aus eigenartig verwertet. Auf der andern Seite wird man aber auch nicht zeigen können, dass er mit dem innersten Mittelpunkt dieses seines Selbstbewusstseins unlösbar zusammenhinge, dass dieses ein wesentlich anderes würde, wenn wir jenen Gedanken hinwegdenken. Also dürfen wir ihn nicht als ein notwendiges Moment des christlichen Heilsglaubens behaupten, vollends nicht zur Begründung des Heilsglaubens gebrauchen, denn damit würden wir gegen Jesu Regel Luk. 16, 31 verstossen, das über den nächsten Wortlaut hinaus dem Sinne nach auch hierher gehört. Vielmehr muss die Dogmatik sich mit dem Satz begnügen: wie man sich zum Engelglauben stellt, hängt von dem Umfang ab, in dem man die religiöse Autorität Jesu anerkennt; ob man dies auch in solchen Stücken tut, die nicht unlösbar mit dem Kern seines Evangeliums, d. h. aber immer dem Heiligtum seiner persönlichen Stellung zum Vater und zu uns verknüpft sind. Darüber haben die einzelnen Christen der verschiedensten Zeiten verschieden geurteilt, und gerade diejenigen, welche aufrichtig auch in diesem Punkt Jesu Wort anerkannten, haben es oft am deutlichsten bezeugt, wie fern es ihnen liege, den Engelglauben zum Massstab eines besonders starken Glaubens zu machen; je mehr sie wissen, was Glauben ist, desto ferner liegt ihnen ein solches Messen desselben nach der Summe seiner Sätze, vollends der seltsame Gedanke, als könnte man an Engel glauben, statt, dass es Engel gibt. Und auch die Erkenntnis liegt solchen Anhängern des Engelglaubens nahe, dass die einzelnen Vorstellungen auf diesem Gebiet in besonderem Masse inadäquat sein müssen.

Unter solchen Näherbestimmungen können sie aber dann auch guten Gewissens ihren Engelglauben wert halten als

lebendige Vergegenwärtigung unveräusserlicher, von dieser Vergegenwärtigung an sich unabhängiger Wahrheiten. Einmal davon: Gottes Schöpfermacht erschöpft sich nicht in den Grenzen der uns erkennbaren raumzeitlichen Welt, und dient auch in ihren uns jetzt noch verborgenen Betätigungen dem höchsten Zweck der göttlichen Liebe, dem Reich Gottes in Christus. Dieses Reich ist also auch abgesehen von seiner irdischen Verwirklichung eine Wirklichkeit, und zwar eine mit der irdischen Verwirklichung verbundene 1 Petr. 1, 12. Eph. 3, 10; und in seiner Vollendung wird es über all unser jetziges Verständnis hinaus Erfüllung aller höchsten Ideale, nicht nur des Guten und Wahren, sondern auch des Schönen sein. Diese Gedankenreihe hat als Schutzwehr gegen Über- und Unterschätzung der unsrer irdischen Erkenntnis erschlossenen Welt eine so unmittelbare Beziehung zu dem Grundgedanken unsres Glaubens, dass sie von der Stellung des einzelnen zum Engelglauben unabhängig ist. Wer ihn aber teilt, wird in ihm einen von der Offenbarung selbst dafür dargebotenen Ausdruck sehen. Innerhalb dieses Grundgedankens der göttlichen Herrlichkeit — in diesem Wort fasst ja die heilige Schrift alle jene Beziehungen zusammen — hat dann aber endlich auch der spezielle Gedanke einer Veranschaulichung göttlicher Hilfe durch uns jetzt unbekannte Mittel sein gutes Recht, und auch er lässt sich von aller Phantasterei ferne halten. Z. B. der visionäre Charakter der Engelerscheinungen, auf den ebenso viele biblische Aussagen als die etwa sonst ernsthafter Erwägung werten Erzählungen aus dem Leben der Frommen weisen, ist wohl verständlich aus der Natur des Glaubens: mehr Überführungskraft wäre wieder gegen Luk. 16, 31. Und stimmte nicht eben das mit den Bedingungen unsres Erkennens?

Die Welt Gottes im Widerspruch zur Liebe Gottes (die Sünde).

Im Glauben an die Offenbarung der Liebe Gottes in Christus ist die christliche Gemeinde gewiss, dass die Welt Zweck und Grund in Gott hat, zu Gott und von Gott ist; und in dieser Glaubenserkenntnis erfasst sie vom Wesen der Welt so viel, als ihr um des Glaubens willen zu wissen not ist. Aber die Welt, von der bisher die Rede war, ist

nicht die Welt in ihrer ganzen Wirklichkeit, wie sie dem christlichen Glauben gegeben ist. Wegen der Deutlichkeit einiger Grundbegriffe sahen wir zunächst davon ab, dass diese Welt sündige Welt, im Widerspruch gegen die Liebe Gottes befindliche Welt ist. Aber als solche kennt sie der Christ, und trotzdem, ja gerade darum glaubt er, dass sie Gottes Welt ist. Der Glaube an Gottes Offenbarung in Christus ist von Hause aus Glaube an die sündenvergebende Liebe Gottes, das Reich Gottes ein Reich Gottes für erlöste Sünder (S. 50 ff.). Man stellt nicht den bestimmt christlichen Glauben dar, wenn man diesen Sachverhalt sich nicht klar zum Bewusstsein bringt. Gottes Liebe zur Welt und der Welt Widerspruch gegen Gottes Liebe, das ist eine so rätselhafte Tatsache, dass sie durch nichts anderes als durch die volle Wirklichkeit der Offenbarung verständlich wird, indem diese die Überwindung jenes Widerspruchs gegen Gottes Liebe durch Gottes Liebe ist, aber auch wirklich durch Gottes Liebe, nicht irgendwelche Naturnotwendigkeit in Gott oder mit irgendwelcher Verkleinerung der Sünde. Zwar ist der Gedanke wohl vollziehbar, der sich gerade aus unserem nächsten Zusammenhang ergibt: wenn die Bestimmung des Menschen nicht auf dem Wege zwingenden Allmachtwirkens verwirklicht werden kann, so ist damit die doppelte Möglichkeit gesetzt: auf geradlinigem Weg zum Ziel, oder auf Um- und Abwegen zum Ziel. Aber das ist ein frostiger Gedanke gegenüber der ungeheuren Macht der Sünde und der alles überwindenden Liebe Gottes; ohne die Tatsache ihrer Überwindung durch Gottes Liebe bliebe diese Macht das unüberwindliche Hemmnis des Glaubens, dass die Welt unsres Gottes, der ewigen Liebe Welt sei.

Ebendarum bedürfen die Glaubenssätze über die Sünde besonderer Sorgfalt. Sie ruhen wie alle ganz auf der Offenbarung, aber es tut hier wieder besonders not, an diese oberste methodische Regel zu erinnern. Die fromme Erfahrung, auch nur ein wenig gelöst von ihrem festen Grund und ihrer unverrückbaren Norm, der Offenbarung, ist in dringendster Gefahr des Irrtums. Gerade unsere persönliche Beteiligung am Urteil über die Sünde lässt uns nur allzuleicht zwischen Über- und Unterschätzung schwanken; wie viel grösser auch die letztere Neigung ist, sie straft sich selbst dadurch, dass sie ins andere Extrem sich verkehrt,

freilich damit nur scheinbare Überschätzung, in Wahrheit eine andere Form der Unterschätzung eintauschend. Dazu kommt, dass, wenn unmerklich die Norm der Offenbarung verlassen wird, die angeblich so sichere subjektive Erfahrung von andern objektiven Massstäben ausser- oder widerchristlicher Weltanschauungen beeinflusst wird, unter uns namentlich von gewissen ungeprüften, die Gesamtstimmung beherrschenden Axiomen moderner Weltanschauung. Dadurch wird die unbefangene Anerkennung christlicher Grundgedanken über die Sünde aufs äusserste erschwert. Das tiefernste Wort Sünde wird verdächtigt, als gäbe es nur Unvollkommenheit, um im nächsten Augenblick in hoffnungslosem Pessimismus scheinbar überboten zu werden; verantwortliche Willensentscheidung wird verlacht, und daneben die Kraft des menschlichen Willens ins Unermessliche gesteigert.

Von dieser besonders dringlichen Notwendigkeit, in der Lehre von der Sünde sich an die Offenbarung zu halten, hatten die Reformatoren ein lebendiges Bewusstsein und verdankten diesem Grundsatz ihre tieferen Blicke gerade auch in das Wesen der Sünde. Weil sie für die volle Erkenntnis der Gnade in Christus kämpften, kämpften sie notwendig zugleich für die volle Erkenntnis der Sünde. Dies auch der Sinn ihrer Sätze über das göttliche Ebenbild (S. 253 ff.); denn Bestimmung des Menschen, Widerspruch zu ihr, ihre Verwirklichung durch Christus in uns entsprechen sich genau. Weil das göttliche Ebenbild, in voller Tiefe gefasst, zum Wesen des Menschen gehört, nicht irgendwie ein darüber hinausgreifendes Gnadengeschenk ist, darum ist die Sünde »so tief und schwarz« (Smalk. Art. III, 1), nicht ein bedauerlicher Makel, der doch das innerste Wesen unberührt lässt, sondern Verkehrung unsres Wesens, Widerspruch zu unsrer Bestimmung. Und so kann man nur sagen, wenn man mit den Reformatoren erkannt hat, dass Sünde etwas Persönliches, Sache der Person ist, und es sich nicht um einzelne böse Werke handelt: der Baum ist nicht gut, darum sind die Früchte nicht gut, schärft Luther immer wieder mit seinem Lieblingswort aus Matth. 7, 16 ff. ein. Und das wiederum kann er sagen, weil er, gleichfalls aus dem Zeugnis der Offenbarung, weiss, was die Sünde ihrem Inhalt nach ist: Unglaube, Gott nicht fürchten, lieben, ihm vertrauen; nicht zuerst Herrschaft der natürlichen Triebe,

diese ist Sünde, weil es am Glauben fehlt, an der rechten Stellung zu Gott. Derartige neue grosse Erkenntnisse der Reformation, in ihr selbst schon mit der alten Lehre verknüpft, wurden aber in dem Mass nicht wirksam durchgeführt, als sie bei unsern alten Dogmatikern in den überlieferten Rahmen der Sündenlehre eingefügt wurden, und dieses Alte selbst wurde durch das Neue zum Teil noch unbefriedigender und widerspruchsvoller. Der Grundfehler war, dass jene Vermischung der Ebenbildsfrage mit der nach dem Zustand des ersten Menschen die Lehre von der Sünde geradezu beherrschte. Nach sehr allgemeinen Bemerkungen über die Sünde im allgemeinen eilte die Darstellung zum Sündenfall und seinen Folgen, zur Erbsünde in der doppelten damaligen Bedeutung des Worts: die Ursünde des ersten Menschen als Ursache der Sünde des ganzen Geschlechts, und die Sünde des Geschlechts als in jener verursacht. Dann folgte zwar ein ausführlicher Abschnitt über die Tatsünden, aber ohne klaren Zusammenhang mit dem vorhergehenden und mit dem darauffolgenden letzten, über die Unfreiheit des Willens. Von dem uns allen Nächstliegenden, von dem Wesen unsrer Sünde, wird also der Blick sofort weggelenkt auf das Fernste, den Ursprung der Sünde überhaupt. Nicht als ob diese Frage je verstummen könnte und dürfte; aber soweit überhaupt, kann sie doch jedenfalls nur beantwortet werden, wenn wir das Wesen der Sünde genau kennen gelernt haben. Sonst behaupten wir möglicherweise den Ursprung von etwas gar nicht so, wie es vorausgesetzt wird, Vorhandenem, also etwas Wertloses; und nicht nur Wertloses, denn wir schädigen dadurch umgekehrt wieder die genaue Bestimmung des Nächstliegenden. Unzweifelhaft ist das in unsrer altprotestantischen Dogmatik der Fall gewesen. Gerade die neuen Einblicke der Reformation in das Wesen der Sünde wurden durch die allesbeherrschende Lehre vom Ursprung verdunkelt. Jene Betonung des persönlichen Charakters der Sünde, der mit der Einsicht in ihr Wesen als Unglaube gegeben war, konnte nicht zur Geltung kommen, wenn alle Sünde wesentlich nur unter den Gesichtspunkt eines Erbes tritt; und wenn dieses Erbe, damit es zugleich persönlicher Besitz sein könne, ohne weiteres als schuldhaftes Erbe erklärt wurde, so war das eine gerade am christlichen Gewissen sich nicht bewährende Übertreibung. Ebenso,

wenn alle Sünde in der ersten Sünde begründet ist, so sind die unmessbaren Unterschiede der sündigen Menschen verkannt: von persönlicher Sünde kann wieder nicht mehr die Rede sein. Durch beide Übertreibungen aber wird die Sünde, die dadurch in ihrem vollen Widerspruch zum Wesen des Menschen erwiesen werden soll, in Wahrheit des Ernstes, den allein die ungeschmälerte Wahrheit in sich trägt, beraubt. Und dieser Schaden wird nicht dadurch gut gemacht, dass in der Tat die ungeheure Macht des Zusammenhangs aller Sünden und Sünder durch jene Lehre lebhaft vergegenwärtigt wurde; denn, weil es eben auf Kosten der Wahrheit geschah, trug auch diese ernsteste Seite der Lehre die Gefahr in sich, nicht ganz ernst genommen zu werden. In diesem Zusammenhang ergibt sich auch von selbst das Urteil über den Satz, durch den Sündenfall des ersten Menschen sei das göttliche Ebenbild verloren gegangen. Seiner Absicht nach vollberechtigt, ein lebendiger Ausdruck des strengen Urteils über die Sünde und verständlich als Gegenstück zu seiner Voraussetzung, der anerschaffenen Vollkommenheit des ersten Menschen, enthält er doch notwendig einen begrifflichen Widerspruch. Denn wenn das göttliche Ebenbild die menschliche Bestimmung und die dazu gehörige Anlage bezeichnet, so gibt es wohl Widerspruch zu dieser Bestimmung und verkehrte Willensrichtung, ebendaher Missbrauch der Anlage, aber nicht Verlust der Bestimmung und der entsprechenden Anlage: letzteres wenigstens nicht, solange der Mensch als erlösungsfähig in Betracht kommt, daher sich jene Lehre in der von der Wiedergeburt rächte. Sie verstösst aber auch gegen die ausdrücklichen Worte der Schrift, die im Neuen wie im Alten Testament (Gen. 9, 9. Jak. 3, 9. 1 Kor. 11, 9) als etwas Selbstverständliches voraussetzt, dass auch die sündige Menschheit Gottes Ebenbild an sich trägt.

Wenn diese Vorbemerkungen nachdrücklich hervorheben, dass und warum unser oberster methodischer Grundsatz von der Begründung aller Glaubenssätze auf die Offenbarung in der Lehre von der Sünde besonders notwendig ist, so scheint es doch nicht unnütz, auch die darin mitenthaltene Wahrheit noch ausdrücklich hervorzuheben, dass die so begründeten Glaubenssätze natürlich nur auf dem Gebiet dieser Offenbarung gelten. Das ist ja, recht verstanden, nur

die Kehrseite derselben Wahrheit. Hat es der christliche Glaube einzig mit den so gewonnenen Sätzen zu tun, dann gewiss auch nur der christliche Glaube. Sünde gibt es aber in jeder Religion. In jeder muss also gemäss der in ihr geglaubten Offenbarung bestimmt werden, was Sünde ist. Missachteten wir dies, wir würden notwendig ungerecht über das Böse wie über das Gute in ihr urteilen, und das würde schliesslich wieder zu schiefen Urteilen auf unsrem eigenen Gebiet verleiten. Die christlichen Gedanken über die Sünde erscheinen sogar mitten in der Christenheit leicht kleinlich und überstreng wie leichtfertig und unbestimmt, wenn sie nicht in deutlichem Zusammenhang mit ihrem festen Grund, ihrer hellen Norm auftreten. Z. B. der immer wieder erhobene Vorwurf, das Christentum habe die Sklaverei geduldet, verkennt, dass auch das christliche Prinzip erst allmählich sich in allen einzelnen Verzweigungen durchsetzen kann. Und nicht anders steht es auf dem Gebiet des Einzellebens; z. B. die in der Verzeihung vergebene Schuld kann in ihrer Tiefe wahrheitsgemäss nicht beurteilt werden, wo man von der Verzeihung noch nichts weiss; dann aber wird das Grossartigste, was es gibt, Schuld und Verzeihung, zu etwas Armem und Künstlichem gemacht. Nur zu oft wird das Christentum durch solche Unklarheit seiner Anhänger geschädigt.

So ist also die Anordnung der Lehre von der Sünde, die strenge Unterscheidung unsrer beiden Abschnitte und ihre Reihenfolge, Wesen und Ursprung der Sünde, gerechtfertigt. Im ersten, vom

Wesen der Sünde,

gilt es zunächst, die einzelnen Fragen möglichst einfach herauszustellen. Der Sprachgebrauch beschränkt mit steigender Feinfühligkeit das Wort Sünde auf die religiöse Betrachtung; wo es sonst noch gebraucht wird, haftet ihm von seinem eigentlich allein rechtmässigen Gebrauch etwas Nachdrückliches und Feierliches an. Sünde ist das Böse unter dem religiösen Gesichtspunkt. Nun ist das Böse Widerspruch gegen ein unbedingtes Gesetz; Sünde also Widerspruch gegen das unbedingte Gesetz des göttlichen Willens (1 Joh. 3, 4), gegen das unbedingt Wertvolle, das

in Eins gedacht ist mit dem unbedingt Wirklichen. Der nächsten Wortbedeutung nach ist dabei betont, dass dieser Widerspruch gegen Gottes Willen von Gott sondert, trennt (vgl. Jes. 59, 2: eure Sünden scheiden euch von eurem Gott). Genauer ist jener Widerspruch nicht sowohl, wenigstens nicht sofort, als einer der Wesens- und Lebensrichtung zu bezeichnen, sondern besser als ein Widerspruch des Wollens und Handelns, oder der Willensrichtung, Willenshandlung und aus menschlichem Handeln hervorgehenden Gesellschaftsordnung. Zunächst genügt Willenswiderspruch überhaupt. Der göttliche Wille aber, zu dem der menschliche Wille in Widerspruch tritt, ist für uns Christen der in Christus offenbare Wille Gottes, dessen Inhalt wir eben in der Lehre vom göttlichen Ebenbild, von der menschlichen Bestimmung auf Grund der Selbstoffenbarung der Liebe Gottes, uns vergegenwärtigt haben. So streng wir dabei den Grundsatz festzuhalten haben, dass nicht ungeprüft Gedanken über die Sünde, die der Stufe der vorbereitenden Offenbarung angehören, sich mit den bestimmt christlichen vermischen, so nachdrücklich dürfen wir zugleich die unvergleichliche Wichtigkeit, welche die alttestamentlichen Aussagen unter dieser Voraussetzung haben, hervorheben. Israels Geschichte ist ja in ihrem tiefsten Grund göttliche Erziehung zur Sündenerkenntnis durch das Gesetz (Gal. 3, 24); keine andere Religion ist so reich an bezeichnenden Worten für die feinsten Unterschiede und Zusammenhänge in dem Reich der Sünde, dessen unermessliche Breite und Tiefe nur von der des Reiches Gottes in Christus überboten wird.

Ist Sünde Willenswiderspruch gegen Gottes Willen, so dürfen wir nur die Bestandteile dieser vorläufigen Definition verschieden betonen, um unsre Erörterung über das Wesen der Sünde einfach einzuteilen. Legen wir bei Willenswiderspruch gegen Gottes Willen den Ton auf Gottes Willen, so wird uns der Inhalt des sündigen Wollens deutlich; wenn auf Willenswiderspruch, so erkennen wir das Wie des sündigen Wollens in den mannigfaltigsten Beziehungen. Darunter sind wohl folgende die wichtigsten. Die vielfache Abstufung des Willenswiderspruchs seiner Stärke nach führt auf das Verhältnis von Sünde und Schuld. Dann achten wir darauf, dass der Willenswiderspruch unter dem Gesichtspunkt einzelner Willensäusserungen wie der Willensrichtung

in Betracht zu ziehen ist. Welches ist weiterhin die Intensität des Willenswiderspruchs überhaupt, wenn doch die vorhergenannten Unterschiede anerkannt werden? Aber es handelt sich auch überhaupt gar nicht nur um den einzelnen sündigen Willen, im Gegenteil wird alles über ihn Gesagte vollverständlich erst in der Wechselwirkung der bösen Willen, im Reich der Sünde. Endlich schliesst sich an diese Betrachtungen naturgemäss ein Wort über die Allgemeinheit der Sünde. Zuallererst aber, noch ehe die Sünde als Gegensatz zu Gottes Gebot ihrem Inhalt nach betrachtet und ehe die genannten Einzelfragen über ihr Wesen als Willenswiderspruch beantwortet werden können, tut die Erinnerung not, wie vieldeutig einzelne hergebrachte Begriffe verstanden werden und wie sie daher durch ihre Vieldeutigkeit Verwirrung anrichten.

Z. B. mit dem Worte Selbstsucht meint man bald das Gegenteil der Nächstenliebe, also die Sünde nach der einen Seite ihres Inhalts (neben Gott- und Zuchtlosigkeit): bald aber ganz allgemein das formelle Wesen aller Sünde. das Sich selbst meinen, lieben, suchen, wollen, ohne das wir ja einen Widerspruch gegen Gottes Willen gar nicht denken können. Oder das Wort Sinnlichkeit: es bedeutet bald den Gegensatz zur Selbstzucht, zur Beherrschung unserer natürlichen Triebe, also wieder eine Seite der Sünde ihrem Inhalt nach, nur jetzt eine andere als oben (neben Gott- und Lieblosigkeit); bald die Gesamtheit unsrer natürlichen Triebe unter dem Gesichtspunkt ihrer Schwäche, also wieder eine Seite im formellen Wesen der Sünde. Und es wird deutlich sein, wie je die zweite Bedeutung der Worte unwillkürlich in die Frage des Ursprungs der Sünde hinübergreift, oft genug zu ihrer Beantwortung benützt worden ist. Gewissermassen die verschiedensten Bedeutungen der bisher genannten Worte Selbstsucht und Sinnlichkeit vereinigt das biblische Wort Fleisch, namentlich im paulinischen und johanneischen Sprachgebrauch. Dieser meint damit keineswegs nur die Selbstsucht oder nur die Sinnlichkeit, wie ein kurzer Vergleich der Stellen zeigt, sondern beide, ja dazu noch die Gottentfremdung. Ebenso mannigfaltig ist sein Gebrauch in bezug auf das formale Wesen der Sünde; fast an alle obengenannten Gesichtspunkte auch in dieser Hinsicht muss man sich erinnern, um im ein-

zelnen Fall zu erschöpfen, was mit dem Wort Fleisch gemeint ist: die Sündigkeit unsres Wesens wie seine Äusserungen, die Tiefe des Verderbens im einzelnen und seine Verbreitung in der Gesamtheit, und selbst den Gedanken der Schuld schliesst das Wort nicht aus, sondern ein. Indem so die Sünde nach allen Seiten ihres Inhalts und ihrer Formbestimmtheit mit dem Ausdruck Fleisch bezeichnet wird, der zunächst nichts anderes als die beseelte Materie bedeutet, legt es sich vielen nahe, in dieser natürlichen Beschaffenheit des Menschen auch den Grund zu seiner Sündhaftigkeit zu sehen; ob mit Recht, kann uns erst beim Ursprung der Sünde beschäftigen.

Diese terminologischen Bemerkungen enthalten nun selbst schon eine wenn auch zunächst nur verneinende Antwort auf jene erste Frage nach dem

Wesen der Sünde ihrem Inhalt nach.

Es ist im voraus unwahrscheinlich geworden, dass die Definition richtig sei, die das Wesen in Selbstsucht oder Sinnlichkeit erblickt. Beide sind zu eng; Sinnlichkeit gerade für die Höhepunkte des Sündigens. Das sogenannte Dämonischböse ist viel mehr vollbewusste Lieblosigkeit als Zuchtlosigkeit, und umgekehrt ist nicht alle Sünde wesentlich Selbstsuchtssünde, Lieblosigkeit. Wollte man aber beide einfach verbinden und sagen, in der Sinnlichkeit sei immer auch Selbstsucht, in der Selbstsucht immer auch noch ein Moment von Sinnlichkeit, jenes besonders anschaulich am Kinde, dieses am rücksichtslosen Welteroberer, so wird die Definition doch nicht vollständig, denn die verkehrte Stellung zu Gott ist jedenfalls auch Sünde. Dass die Sünde Weltliebe sei, ist gleichfalls ungenau; dabei wird verkürzt, was an den bisherigen Begriffsbestimmungen richtig war. Nur weist diese Definition mit Recht auf eine in ihnen noch nicht beachtete Seite der Sache hin. Hatten wir doch bei der Bestimmung des Menschen in der Tat nicht nur auf das Verhältnis zu Gott, zum Nächsten, zur eigenen Natur, sondern auch auf das zur Welt Rücksicht zu nehmen.

Durch den Ausschluss dieser nur teilweise richtigen Definitionen ist nun aber die richtige von selbst gegeben. Die genannten Beziehungen machen einheitlich zusammen-

gefasst das Wesen der Sünde ihrem Inhalt nach aus, und ihre Zusammenfassung kennen wir schon, nämlich aus der Lehre vom göttlichen Ebenbild, der Bestimmung des Menschen, der Gotteskindschaft im Gottesreich. Dazu gehörte Nächstenliebe, Selbstzucht, Weltbeherrschung wesentlich, aber der Einheitspunkt war die rechte Stellung zu Gott. So gewiss nun das Wesen der Sünde in jeder Religion nur als Gegensatz zu dem in ihr offenbaren Guten als dem Willen Gottes verstanden werden kann, so gewiss ist für uns Christen der innerste Wesensgehalt der Sünde die Verkehrung des normalen Verhältnisses zu Gott, die Irreligiosität, der Widerspruch gegen die sich kundmachende, Vertrauen weckende und fordernde Liebe Gottes, der Unglaube. Alle Religion ist Gemeinschaft, Verkehr zwischen Gott und Mensch; aber nirgends sonst so tief persönlich und tief ethisch wie in der unsrigen, Gemeinschaft des persönlichen Gottes der heiligen Liebe mit dem eben im Vertrauen auf diesen Gott zur Persönlichkeit sich erhebenden Menschen. Gott will, und sein Liebeswille ist die Tatfrage: willst du? Das nicht vertrauen Wollen ist die Sünde. Unausgesprochen, nämlich als selbstverständlicher Gegensatz, liegt diese christliche Wahrheit von der Sünde in allen Zeugnissen des Neuen Testaments, die sagen, was gut ist, was Gott will, in allen Worten Jesu vom Reich, zumal in allen Seligpreisungen, wie in den Selbstbekenntnissen eines Paulus, die sich in Gal. 2, 20, das Innerste enthüllend, zusammenfassen. Aber diese Wahrheit wird auch in das ausdrückliche Wort Sünde gefasst, z. B. Matth. 23, 39: ihr habt nicht gewollt (nämlich euch von mir für Gottes Herrschaft gewinnen lassen); Joh. 6, 39: das ist eure Sünde, dass ihr nicht glaubet an mich; die charakteristische Sünde des Gegenbildes Christi, in dem das Wesen der Sünde verkörpert erscheint, des Menschen der Sünde, ist, dass er sich erhebt wider Gott (2 Thess. 2, 3. 4). So war es Wiederentdeckung des Evangeliums, wenn die Reformatoren darin die Sünde aller Sünde erkannten, dass wir ohne Furcht Gottes, ohne Liebe zu Gott, ohne Vertrauen auf Gott sind (Augsb. Bek. 2), ja dass wir Gott im geheimen Grund des Herzens verachten, hassen, an seiner Gnade zweifeln; mit andern Worten, dass wir die Gebote »der ersten Tafel« übertreten. Nicht als ob die Sünde der Lieblosigkeit, Zuchtlosigkeit, Weltseligkeit gering geachtet würde; im Gegenteil,

aber das alles wird erst in seiner ganzen Tiefe verstanden, wenn es in seine Wurzel zurückverfolgt wird, in die verkehrte Stellung zu Gott. Wie viel war von der Konkupiszenz, von der bösen Lust die Rede gewesen, aber in dem Sinn, als ob die natürlichen Triebe, zumal der Geschlechtstrieb, aber auch der Erwerbs- und Selbständigkeitstrieb an sich böse wären; und wie nahe hatte es doch gelegen, mit diesen »gemalten Sünden« sich den Kampf mit der wirklichen Sünde zu erleichtern. Jetzt wurde nach dem Herzen gefragt, nach der reinen Liebe zu Gott, und in grossartiger Paradoxie hiess man nun Konkupiszenz die verkehrte Richtung auch in den oberen Kräften (Apol. 1, 24), eben jenen Unglauben, die Sünde. Denn wie der Glaube (im evangelischen Vollsinn des Heilsvertrauens) Antrieb und Kraft zur Nächstenliebe und zur freien Herrschaft über die eigene und fremde Natur ist, so ist der Unglaube (in dem gleichen tiefen Sinn) Grund der selbstsüchtigen Lieblosigkeit, der zuchtlosen Befriedigung der natürlichen Triebe, der Hingabe an die Welt, scheinbare Herrschaft über sie, in Wirklichkeit Unterjochtwerden durch ihre Scheingüter. Denn der Stoff, der unsrem Willen gegeben ist, bleibt derselbe; aber seine Prägung ist die entgegengesetzte, je nachdem er, in allen seinen Beziehungen, vom Vertrauen auf Gott geleitet, geformt ist, oder dem gottfremden Ich (s. nachher beim Willenswiderspruch) dienstbar gemacht wird und es selbst beherrscht.

Diese wichtige Wahrheit wird sich jedem, dem es um ein genau christliches Urteil über das Wesen der Sünde zu tun ist, desto überzeugender aufdrängen, je mehr ein doppeltes Missverständnis derselben abgewehrt wird. Einmal, als ob behauptet würde, im Bewusstsein des sündigen Menschen müsse die Irreligiosität immer im Vordergrund stehen. Das ist keineswegs der Fall. Im Gegenteil, zum Bewusstsein werden ihm viel mehr einzelne Taten oder Schwächen der Liebes- und Zuchtlosigkeit kommen, die Gottesfremde nicht, solange sie die Form der Gleichgültigkeit an sich trägt: und auch, wenn ihm der Gottesgedanke irgendwie klarer bewusst wird, löst er oft lange Zeit nur ein Gefühl des Unbehagens aus. Weltseligkeit und Weltmüdigkeit können wechselsweise ein langes Leben hindurch das Herz beherrschen, ohne dass als der Grund dieses Hungers wie dieser Scheinsättigung die Gottesleere deutlich wird, ge-

schweige die Feindschaft gegen Gott zum Bewusstsein kommt. Also unser Satz will nicht eine immer gleiche Reihenfolge im Verlauf des bewussten Seelenlebens beschreiben, sondern das innere Verhältnis der Momente im Begriff der Sünde bestimmen, wie es in voller Klarheit nur dem von der Sünde grundsätzlich erlösten Christen ganz verständlich ist, der von der Erfahrung der Gotteskindschaft aus ihr Gegenteil beleuchtet und nun allerdings nicht zweifelt, dass dieses sein Urteil dem objektiven Sachverhalt entspricht. Denn in der Tat: an die leere Stelle, die von Gott ausgefüllt, von wo, als von einem festen Mittelpunkt aus, die ganze reiche Welt in uns und um uns beherrscht sein sollte, strömen ungestüm und ungeordnet alle Kräfte und Reize dieser Welt ein und richten unter dem Schein des Reichtums und der Freiheit ihre knechtende Willkürherrschaft auf. Sodann muss auch die Tatsache der Beobachtung hier erwähnt werden: das Verhältnis der einzelnen Grundbeziehungen der Sünde ist unter sich das der Wechselwirkung; der nicht Vertrauende wird haltlos gegen seine eigene Natur und die Welt, teilnahmlos gegen den Nächsten; aber auch umgekehrt jede Nachgiebigkeit an den sinnlichen Trieb schwächt die Kraft der Liebe und das Gottvertrauen. Und diese tragische Verkettung ist in jedem einzelnen wieder unendlich verschieden.

Zum Schluss muss der oben bezeichnete Grundsatz noch einmal vergegenwärtigt werden, dass die bestimmt christliche Ausfüllung unsrer Definition natürlich nur auf dem Boden der christlichen Offenbarung gilt; und sofern ihr Verständnis einer geschichtlichen Entwickelung anvertraut ist, wechselt mit dieser im einzelnen die nähere Bestimmung der Sünde. Aber das christliche Urteil hat auch in vor- und ausserchristlichen Verhältnissen und in nicht vollchristlichen mitten in der Christenheit, je nach der schon vorhandenen wenn auch unvollkommenen Gotteserkenntnis, seine relative Wahrheit. So sieht Paulus die Grundsünde des Heidentums im Undank, darin, dass die Menschen ihre, wenngleich unvollkommene, Erkenntnis von Gott nicht Einfluss auf ihren Willen gewinnen, sie nicht zur ehrfurchtsvollen Anerkennung Gottes reifen liessen. Und die religiöse Psychologie gibt ihm darin (Röm. 1, 21) recht, dass solcher Mangel an Ehrfurcht und Dankbarkeit der tief verborgene Grund

aller möglichen Sünden noch immer auch da ist, wo die vollchristlichen Kräfte unwirksam sind, wie die Selbstvergötterung der Moderne in jähem Wechsel mit Selbstwegwerfung beweist.

Das Wesen der Sünde ihrer Form nach.

Dies die grundsätzliche Bestimmung des Wesens der Sünde nach ihrem Inhalt, dass sie Willenswiderspruch gegen Gottes Willen ist. Viel verwickelter ist die Erläuterung der andern Seite unsrer Definition, wonach die Sünde **Willenswiderspruch** ist. Darin liegt zunächst ganz im allgemeinen eine Abgrenzung gegen die weitverbreitete Annahme, die Sünde sei wesentlich Schwäche, Lebenshemmung, Leiden, Passivität, nicht vielmehr Lebensbetätigung, Aktivität. Gewiss ist sie Hemmung, Leiden. aber wenn sie unter einem ganz andern Gesichtspunkt betrachtet wird als hier. nämlich wenn nicht von ihrem Wesen, sondern von ihren Folgen die Rede ist; diese fassen sich in der Tat im Begriff des Übels, d. h. der Lebenshemmung zusammen. Freilich auch an unsrer Stelle, da wir nach ihrem Wesen (und zwar nun nach ihrer Art im Gesamtbereich unseres geistigen Lebens) fragen, ist es von grösster Wichtigkeit, zu erkennen. wie viel Wahrheit in dem Satze liegt, die Sünde sei Schwäche, und die ungeheure Macht dieser Schwäche sich recht deutlich zu vergegenwärtigen. Aber das ist nur Vorarbeit für die Erkenntnis des hier entscheidenden Punktes. Kurz: Unvollkommenheit und Sünde dürfen nicht verwechselt werden. Nicht das Bestimmtwerden von den natürlichen Trieben an und für sich ist Sünde, sondern das sich von ihnen bestimmen lassen Wollen. Die Vielheit natürlicher Triebe gehört zu der uns gegebenen Ausrüstung; ebenso dass diese Vielheit natürlicher Triebe in sich selbst noch nicht einheitlich geordnet ist, mehr noch, dass die natürlichen Triebe in unsrer Entwicklung einen Vorsprung vor dem Bewusstsein um unsre Bestimmung haben. also. wenn dieses erwacht ist, nicht anders als in einer Entscheidung ihm unterworfen werden können, die, nötige Näherbestimmungen vorbehalten, gewiss nicht ohne ein Widerstreben, also nicht ohne Kampf gedacht werden kann. Aber eben diese Ausrüstung verstehen wir als Anlage, um unsre

Bestimmung zu erreichen; nicht Sünde ist sie, sondern notwendiges Mittel für unsern höchsten Zweck, durch die Tat unsres Willens mit dem Willen Gottes eins, Kinder Gottes zu werden. Denn, wie wir uns bei dem Gedanken der Liebe Gottes und unsrer Gottebenbildlichkeit überzeugten, Gemeinschaft mit Gott kann nicht durch schöpferische Allmacht wie ein Naturvorgang gesetzt werden. Unsre Ausrüstung mit der Vielheit an sich noch ungeordneter natürlicher Triebe ist jene notwendige Voraussetzung wie für die Gotteskindschaft, so für mögliche Sünde. Wirkliche Sünde wird daraus, wenn der Wille, statt sie zu Mitteln für jenen Zweck zu machen, sich ihnen hingibt, als wäre ihre Herrschaft selbst der Zweck unsres Daseins; wenn unser Wille, im Gegensatz zu der erkannten Norm des Guten, sich selbst sucht, d. h. aber notwendig jene Vielheit seiner Triebe, seine bloss natürliche Bestimmtheit (nach allen ihren Seiten, s. o.) bejaht. In grossartiger Anschaulichkeit ist diese Wahrheit Gen. 3 ausgeprägt und in treffender Kürze zusammengefasst Jak. 1, 14 (wobei freilich in letzterer Stelle der menschliche Wille als schon verkehrter vorausgesetzt ist). Als Tatsache der vom Licht der Offenbarung geleiteten Selbstbeobachtung würde dies wohl von jedermann anerkannt werden, wenn nicht, worauf wir von Anfang der Sündenlehre an hinwiesen, die Frage nach dem Ursprung der Sünde auch hier störend sich einmengte. Und im Zusammenhang mit diesem Hinweis, dass jetzt nicht von dem Problem der Freiheit die Rede ist, wird auch der die Klarheit weiter fördernde Vorbehalt am Platze sein: wenn in der eben bezeichneten Weise die Sünde als Willenswiderspruch gefasst werden muss, so ist damit durchaus nicht ausgeschlossen, dass der Wille in einer dauernd verkehrten Richtung sich bewegen, und dass diese als sündige Willensschwäche bezeichnet werden kann. Nur dass es sich im Ernst um einen Willensvorgang handelt, musste im Voraus so bestimmt und einfach als möglich hervortreten. Wir sündigen mit Willen und auch unsre Willens*schwäche* ist *Willens*schwäche, falsche Stärke des Willens; ein sich selbst Wollen, Suchen, Lieben, ein Widerspruch mit Gottes Willen. Was das, auf den Inhalt gesehen, heisse, ist oben ausgeführt.

Der Ertrag dieser Untersuchung also ist der vorausgeschickte Satz: Sünde und Unvollkommenheit dürfen nicht

verwechselt werden. Aus diesem Satz erhebt sich aber sofort ein anderer noch wichtigerer: Sünde und Schuld dürfen nicht verwechselt werden. Sünde ist Willenswiderspruch. Aber das Mass dieses Widerspruchs ist unendlich verschieden: von der leisen, nur undeutlich zum Bewusstsein kommenden Abneigung bis zur vollbewussten Auflehnung gegen Gottes Willen. Und das ausdrückliche Achthaben auf diesen Unterschied ergibt den Begriff der Schuld. Das Wort Sünde bezeichnet den Widerspruch des menschlichen Willens zum göttlichen eben im Verhältnis zu diesem göttlichen Willen, zu dieser objektiven Norm; das Wort Schuld den Widerspruch des menschlichen Willens im Verhältnis zur subjektiv vorhandenen Einsicht in jene objektive Norm und zur subjektiv vorhandenen Kraft, sie zu befolgen (alle Näherbestimmungen noch vorbehalten, namentlich dass eine Sünde Schuld sein kann, obwohl im Moment, da sie begangen wird, vielleicht weder Einsicht noch Willenskraft, sie zu vermeiden, vorhanden ist, wohl aber vorhanden sein könnte, wenn nicht frühere Schuld dazu unfähig gemacht hätte. Vgl. bei dem Begriff der Schuld im Reich der Sünde). Eben das meint man, wenn man oft kurzweg sagt, Sünde sei ein objektiver, Schuld ein subjektiver Begriff. Auch dieser Unterschied von Sünde und Schuld wäre wohl allgemein anerkannt, wenn nicht wiederum das Problem der menschlichen Willensfreiheit vorzeitig eingemengt würde, das erst bei der Frage nach dem Ursprung seine Antwort verlangt. Hier dagegen handelt es sich um das Wesen der Sünde in ihrer tatsächlichen, an der Offenbarung gemessenen Erfahrbarkeit, und in dieser drängt sich dieser Unterschied von Sünde und Schuld unmittelbar auf.

In der überlieferten kirchlichen Lehre kommt er nicht zu seinem vollen Recht. Hinweise darauf fehlen zwar nicht, z. B. wenn gesagt wird, dass die einen Sünden schwerer seien als die andern (2. Helvet. Bekenntn. 8), und aus dem Zusammenhang hervorgeht, dass das Urteil »schwerer« sich nicht auf den Inhalt der verletzten Norm bezieht, in dem auch Abstufungen vorhanden sind, z. B. zwischen Lebens- und Eigentumsgefährdung, sondern auf das verschiedene Mass sittlicher Einsicht und Kraft. Aber im ganzen überwiegt aus Gründen, die wir immer genauer kennen lernen werden, die Neigung, Sünde und Schuld einander möglichst

gleich zu setzen. Man unterscheidet wohl zwischen wissentlichen und vorsätzlichen oder Bosheitssünden einerseits, unwissentlichen und unvorsätzlichen oder Schwachheitssünden andrerseits, aber der Unterschied kommt schon deswegen nicht zur Geltung, weil überhaupt die einzelnen, aktuellen Sünden fast nur als Ausfluss der Sündhaftigkeit verstanden werden, diese aber als ererbte und doch schuldhafte. Und auch als im Rationalismus diese Voraussetzung fiel, trat an ihre Stelle nur eine ebenso einseitige, jetzt die atomistische Betrachtung der einzelnen Sünden und möglichste Verkleinerung ihres Schuldcharakters.

Dagegen setzt die Seelsorge Jesu in ihrer durchaus individuell eingehenden und Ernst mit Milde wunderbar vereinigenden Weise den Unterschied von Sünde und Schuld überall voraus. Wohl bedürfen alle sein Heil, aber nicht als eine gleichartige Masse; und es liegen viele Stufen zwischen den Armen am Geist und den von seinem »Ihr habt nicht gewollt« Getroffenen. Von besonderer Wichtigkeit für unsre Frage ist das deutliche Verständnis der »Unwissenheitssünde« im Neuen Testament. Sie umfasst keineswegs nur, was in der Erbauungsliteratur so genannt wird, sondern gerade auch sogenannte grobe und schwere Sünden, wie heidnische Laster Eph. 4, 18, oder den Tod Jesu durch die Obersten des Volks und dessen eigene Tat Apg. 13, 27 vgl. Luk. 23, 34 oder die Verfolgung der Christengemeinde durch Paulus 1 Tim. 1, 13. Und die letzte Stelle zeigt besonders deutlich, dass der Ausdruck auch durchaus nicht Schuld, ja schwere Schuld ausschliessen will. Aber nur um so deutlicher wird eben dadurch der Unterschied von Sünde und Schuld wie von Schuld und Schuld. Unwissenheit ist Gegensatz zu vollbewusstem Widerspruch gegen Gottes Willen, und das heisst genauer gegen Gottes voll sich offenbarende Liebe. Unwissenheitssünde in diesem Sinn der Schrift ist solange möglich, als die höchste Offenbarung der Liebe Gottes noch nicht vollzogen (vor Christi Erscheinung, man vergleiche oben die Aussagen über die Heidenwelt) oder zwar vollzogen, aber den Betreffenden noch nicht in ihrer ganzen Herrlichkeit nahegekommen ist; daher hätte es für Paulus von der Erscheinung bei Damaskus an keine Unwissenheitssünde mehr gegeben. Unwissenheitssünde ist also in diesem Sinn so viel als die noch nicht vollbewusste, endgültige

Sünde, die, wie schuldvoll immer, Gottes Vergebung noch nicht ausschliesst. Mithin enthält dieses Wort Unwissenheitssünde nicht sowohl ein menschliches Urteil, sondern es ist vom Standpunkt Gottes aus geredet; vom menschlichen nur, sofern wir eine Grenze für das göttliche setzen dürfen. Jene Zurückweisung des Heils heisst Sünde zum Tod 1 Joh. 5, 18 oder mutwilliges Sündigen Hebr. 6, 4 ff. 10, 26 ff., aber gleichfalls so, dass wir dieses mutwillig in dem eben angegebenen strengsten Sinn fassen müssen; auch die Sünde wider den heiligen Geist Matth. 12, 31 ff., wenn man von dem nächsten Zusammenhang auf den Grundgedanken zurückgeht (vgl. Ethik).

Kein Zweifel, dass dieser kräftige Hinweis des Neuen Testaments auf den Unterschied von Sünde und Schuld und die vielen Gradunterschiede der Schuld in Erziehung und Seelsorge wie in der eigenen Selbstbeurteilung sich bewährt und seine Missachtung sich straft; aber es fehlen uns noch manche Voraussetzungen, namentlich die Gemeinschaftssünde, um davon abschliessend reden zu können.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass der Willenswiderspruch, und zwar in allen besprochenen Abstufungen, ebensowohl ein Widerspruch in **einzelnen Willensäusserungen,** als in der **Willensrichtung** sein kann. Auch diesen Unterschied kennt die überlieferte Lehre wohl, aber wieder ohne ihn in seiner ganzen Wichtigkeit gelten zu lassen. Von der habituellen Sünde wird die aktuelle unterschieden; und die aktuellen Sünden werden unter allen möglichen Gesichtspunkten eingeteilt, die sich naturgemäss teilweise mit unserm letztverhandelten, Sünde und Schuld, berühren, wie freiwillig und unfreiwillig oder Todsünde und lässliche, während andere auf den Inhalt der Sünde sich beziehen, wie gegen Gott, den Nächsten, sich selbst, oder auf einzelne formelle Beziehungen wie Sünden des Herzens, Mundes, Werkes, indes noch andere nur den Wert von Spielereien haben, durch äusserlichen Gebrauch einzelner Bibelstellen veranlasst, wie schreiende und nicht schreiende. Überhaupt aber kommt es zu keiner deutlichen Anerkennung der einzelnen Sünden, weil sie, wie wir uns schon in jenem andern Zusammenhang vergegenwärtigen mussten, wesentlich nur als Erscheinungen der sündigen Willensrichtung angesehen werden, als Äusserungen der Sündhaftigkeit, jener Erbsünde in dem einen Sinn dieses

Wortes (S. 268), wonach es nicht sowohl den Ursprung der Sünde bezeichnen will, sondern den sündhaften Zustand, in dem wir uns durch Erbschaft tatsächlich befinden. Nun gibt es ohne Zweifel Sünden genug, die einfach als Früchte des argen Baums (Matth. 7, 16 ff.) zu bezeichnen sind; aber wenn überhaupt alle aktuellen Sünden nur so aufgefasst werden, so ist zum mindesten nicht genügend gezeigt, wie dieses Fruchttragen des Baums für unsre Beobachtung weithin aus dem Wesen des Willens verständlich ist, ohne sofort in den jedenfalls erklärungsbedürftigen Begriff einer bösen Natur flüchten zu müssen: wie z. B. jede böse Willensentscheidung die nächste erleichtert. Dazu kommt, dass der Begriff der Willensentscheidung selbst nicht so zu seinem Rechte kommt, wie es schon von jener wichtigen Tatsache unsres innern Lebens gefordert ist, wonach nicht alle Sünden gleichmässig Schuldcharakter an sich tragen.

Alle solche Bedenken lagen unsern alten Dogmatikern ferne, weil ihre Anteilnahme von vornherein auf die möglichst starke Betonung der Sündhaftigkeit unsres natürlichen Willens gerichtet war. Die **Intensität** der Verkehrung, ihr, von der Erlösung abgesehen, hoffnungsloser Charakter beschäftigt sie stets in erster Linie. Die habituelle Sünde ist ihnen **radikale Sündhaftigkeit:** Verlust des göttlichen Ebenbilds, genauer der ursprünglichen, anerschaffenen Gerechtigkeit, zusammen mit böser Neigung in jenem tiefsten Sinn, der innerlichen Unreinigkeit, der bösen Lust in den höheren Kräften; kurz ein durch und durch verderbter Zustand, ein Hang zum Bösen, das Zünglein der Wage neigt in jedem einzelnen Fall schon nach der schlimmen Seite, und der sündige Mensch hat in sich keine Kraft, es nach der andern zu neigen. Mag die römische Kirche lieber nur von Schwäche des freien Willens reden, ja im Getauften nicht Sünde im strengen Sinn anerkennen, sondern nur den »Zunder« der Sünde, und zum Erreichen des übernatürlichen Ziels zwar »Einguss der übernatürlichen Gnade« fordern, aber die eingegossene sofort mit dem natürlichen Willen zusammenwirken und daher gute Werke unter dem Gesichtspunkt von Verdiensten hervorbringen lassen: unsre Kirche hält streng darüber, dass der natürliche Mensch die Fähigkeit, aus eigener Kraft das göttlich Gute zu verwirklichen, das doch seine Bestimmung ist und bleibt (S. 253), völlig ver-

loren hat, dass seine Freiheit sich nur auf die bürgerliche Gerechtigkeit erstreckt, d. h. er hat wohl »etlichermassen einen freien Willen, äusserlich ehrbar zu leben und zu wählen unter den Dingen, so die Vernunft begreift . . aber nicht Gott herzlich zu fürchten oder zu glauben« (Augsb. Bek. 18).

Nun ist freilich dieser Grundsatz unsrer Kirche schon von dem letzten lutherischen Bekenntnis nicht in glücklicher Weise formuliert worden, wenn es sagt (Konkordienformel 2. Teil II, 19 ff.), dass das Herz des natürlichen Menschen schlimmer als ein Stein und Block ist, sofern es Gottes Willen widerspenstig und fremd ist. Solche in der heiligen Schrift nach ihrem Zusammenhang wohlverständlichen Worte, zu dogmatischen Sätzen gemacht, verdecken den Willenscharakter der Sünde, an dem doch gerade unsere evangelische Lehre das höchste Interesse haben muss, verwickeln in Widersprüche, sofern zwar jene Feindschaft lediglich als Tat des Menschen betrachtet wird, der Glaube an Gottes Gnade aber in gar keiner Hinsicht als seine Entscheidung, und verkennen namentlich wiederum (vgl. oben) die unleugbaren grossen Unterschiede im Willenswiderspruch der einzelnen. Wohl aber ist die eigentliche Absicht solcher Sätze, wie sie im voraus bezeichnet wurde, unbedingt aufrechtzuerhalten. Das eben ist der Gesamteindruck aller Offenbarungszeugnisse, nicht nur der paulinischen und johanneischen (Röm. 7, 7 ff. Parall.; Joh. 3, 8 Parall.), sondern ebenso des Wirkens Jesu, dass die Herrschaft Gottes Änderung des innersten Sinnes ebensowohl fordert wie allein hervorruft (Mark. 1, 15 Parall., besonders Matth. 5, 1 ff.). Gerade weil Jesus nirgends die Verschiedenheit der Menschen, die ihm begegnen, äusserlich ausgleicht, sie nicht in einem schnellfertigen Urteil wie eine gleichförmige Masse behandelt, sondern jeden besonders sucht und findet; gerade weil er unbefangen von Gerechten und Sündern, Gesunden und Kranken redet (Luk. 5, 31 f.), ist es um so eindrucksvoller, wie er alle merken lässt, dass er für sie alle ist und für alle etwas, das beste hat, das Eine, was sie alle nicht haben und alle brauchen, und was sie alle nur durch Umkehr, durch Heimkehr, in geistiger Kindheit und Armut, bekommen können. Je weniger zudringlich er das zum Bewusstsein bringt, desto eindringlicher tut er es. Und die Erkenntnis, die er wecken will,

ist eben diese, von der wir ausgingen: die innerste Willensrichtung ist verkehrt, und das ist, eben weil es sich um den Willen handelt, nicht eine leicht zu beseitigende Schwäche, sondern eine tiefgewurzelte falsche Stärke, die zu überwinden nicht in unsrer Macht steht. Er stellt die Entscheidungsfrage: was ist dein letztes, geheimstes Begehren, dein höchstes Ziel? Gottes Liebe ehrfürchtig zu vertrauen und in Kraft solchen Vertrauens den Nächsten zu lieben, dich selbst mit allen Trieben und Neigungen in den Dienst dieser Liebe zu stellen, die Welt als unerschöpflich herrlichen Stoff für so unerschöpflich wichtige Aufgabe zu brauchen? Die Frage wird an jeden in anderer Form, anderem Ton gestellt, auch Laut und Farbe der Antwort ist bei jedem verschieden, im Grunde handelt es sich um ein gemeinsames Erleben. Die Ethik hat die Aufgabe, die Fülle der Lebenserfahrungen, so gut sie kann, zu ordnen. Sie tut es mit dem vielmissbrauchten und darum nicht ohne Grund vielmisstrauten Wort Bekehrung und zeigt, dass es dennoch ein unentbehrliches Wort ist, das eine ungeheure Wirklichkeit ausdrückt (Ethik S. 193 ff.). Eine besonders lehrreiche Illustration bietet ihr die Pädagogik, das Bilderbuch der Hoffnungen und Enttäuschungen, welche um die Frage sich bewegen, ob der Mensch gut oder böse und von welcher Stärke seine böse Willensrichtung ist. Wie lebhaft aber auch unsere Gegenwart trotz gegenteiligen Scheins an diesem die Person bewegenden Problem beteiligt ist, lässt sich anschaulicher zeigen, wenn vorher alles bisher über das Wesen der Sünde als Willenswiderspruch Gesagte ergänzt ist durch den am Anfang schon hervorgehobenen, aber der Deutlichkeit wegen stets zurückgestellten Gesichtspunkt, dass es sich keineswegs nur um die Sünde des einzelnen, sondern um die Wechselwirkung der bösen Willen, um ein **Reich der Sünde** handelt.

In Wirklichkeit haben wir es immer mit den vielen, im Widerspruch zu ihrer Bestimmung stehenden Willen zu tun, und mit ihnen, nach dem Zeugnis eben dieser Wirklichkeit, nicht als einer Summe vereinzelter, auf sich selbst gestellter, sondern, gemäss den allgemeinen Gesetzen unsres geistigen Wesens, als einer Gemeinschaft aufeinander wirkender Willen. Welt nennt die heilige Schrift diese gewaltige Tatsache. In der kirchlichen Dogmatik ist an die Stelle dieses tiefsinnigen Ausdrucks Welt der der verderbten Masse getreten: durch

die erste Sünde sind alle in gleiche Sünde und Schuld verstrickt. Als handelte es sich um Dinge der Natur; das Wesen des Willens ist verkürzt, seine Eigentümlichkeit in Art und Mass des Widerspruchs zum Guten verwischt. Den Gedanken des Reiches Gottes wieder betonend, gewann der Pietismus neuen Sinn für sein Gegenteil, den der Welt, aber wie jener, so wurde auch dieser verengt gegenüber seinem neutestamentlichen Grundsinn. In diesem wurde er von Schleiermacher erneut unter dem Titel Reich der Sünde; und der Reichtum des modernen Kulturlebens gab ihm den mannigfaltigsten Inhalt und immer wechselnde Anwendung, ohne dass doch der Grundgedanke des Neuen Testaments überboten würde. Denn indem die Welt als Welt der Ärgernisse (Matth. 18, 7) erläutert und, was Ärgernis ist, an einfachen Beispielen nach allen Seiten deutlich gemacht wird, ist das Wort Welt ebenso anschaulich-volkstümlich als bestimmt; und indem es nicht nur die direkt aus Willensverkehrung hervorgegangenen Einrichtungen umfasst, sondern schlechthin den ganzen Umfang unsrer Erfahrung in Zusammenhang mit der Sünde setzt, ist es noch umfassender als Reich der Sünde oder bringt diese allumfassende, alles durchsetzende Macht der Sünde noch unmittelbarer zum Bewusstsein: Lust und Last, Furcht und Liebe, Hass und Angst der Welt, der Welt leben und der Welt gekreuzigt sein, die Worte bezeichnen wirklich eine unendliche Welt christlichen Erlebens. Welcher Art nun die Fülle des Ärgernisses im einzelnen ist, hat die Ethik zu zeigen (vgl. Ethik S. 149 ff.), hier genügt eben der Grundgedanke: Wechselwirkung der sündigen Willen mit ihren Motiven, Normen, Zwecken, einschliesslich aller durch sie hervorgerufenen oder veränderten Einrichtungen, Verhältnisse, Zustände; eine Wechselwirkung, in der auf eine für menschliches Urteil unmessbare Weise alle mit allen verbunden sind, und zwar nicht nur die Gleichzeitigen, sondern so, dass jedes Geschlecht ein Erbe der Vergangenheit antritt, ein solches der Zukunft hinterlässt; eine Wechselwirkung nicht nur aller einzelnen untereinander, sondern aller Gemeinschaftskreise, der Familie, der Bildung, des Volkstums, der Religion. In dieser Wechselwirkung der Willen überall und immer ist »jeder das Werk aller und alle sind das Werk eines jeden«. Man braucht den Satz nur auszusprechen, um zu verstehen, welche Bedeutung dieser

Gedanke der Welt, des Reiches der Sünde, für alle zuvor erörterten Gedanken über die Sünde hat, so dass wir sie jetzt erst abschliessen können. Desto erfolgreicher, je bewusster wir uns zugleich gegenwärtig halten, dass dieses Reich der Sünde vom Reiche Gottes in seiner jetzigen Entwicklung nicht äusserlich getrennt ist, dass die in Wechselwirkung befindlichen Willen auf allen Stufen relativ gute wie relativ böse sind, auch die prinzipiell erneuerten (wiedergebornen, bekehrten) noch Elemente des Alten in sich tragen, mithin in einer für menschliches Urteil unentwirrbaren Verbindung guter und böser Zwecke, Normen und Motive wirken.

Rückwärts blickend verstehen wir nun viel deutlicher, was über den Inhalt der Sünde zu sagen war: ist der einzelne Wille in ein solches Reich der Sünde verstrickt, so gewinnen daher die einzelnen Beziehungen der Sünde ihr bestimmtes Gepräge, jene Zuchtlosigkeit und Lieblosigkeit und ihr tiefster Grund, die Irreligiosität. Aber ebensosehr, und das ist noch wichtiger, gilt das von dem formalen Wesen der Sünde als Willenswiderspruch. Die Willensrichtung im Verhältnis zur einzelnen Willenstat, noch mehr die tiefgreifende Verkehrung des Willens tritt in ein helleres Licht, nachdem wir die Wechselwirkung der bösen Willen uns vergegenwärtigt haben. Ganz besonders aber den Unterschied zwischen Sünde und Schuld müssen wir noch einmal, von diesem freien Standort aus, ins Auge fassen. Denn der Satz: »jeder das Werk aller« weckt unweigerlich die Frage: einzig und allein das Werk aller?

Diese Frage haben wir schon verneint, als wir trotz der grundsätzlichen Unfähigkeit des Willens zum wahrhaft Guten verschiedene Grade des Willenswiderspruchs festzustellen hatten und eben darin den Unterschied von Sünde und Schuld wie von mannigfaltigen Stufen der Schuld selbst bestimmten. Nun, auf Grund der Einsicht in das Reich der Sünde, können wir genauer sagen: aus seiner Macht wird uns jene Unterscheidung weithin verständlich. Es ist viel Sünde in der Welt, die deswegen nicht Schuld der einzelnen ist, weil sie durch das Ärgernis der Welt zur Sünde verführt werden, ehe sie das Mass von Einsicht und Kraft haben, das erforderlich wäre, um der Versuchung zu widerstehen. Mag das Schuld anderer sein, es ist nicht ihre persönliche Schuld, so gewiss es Sünde ist. Dieser Satz wird freilich

nicht immer unzweideutig anerkannt, ja er wird aus Gründen geleugnet, deren Absicht tief zu billigen ist. Wir machen uns, sagt man, nicht nur dafür verantwortlich, dass wir nicht das unserige tun, den Widerstand gegen das Gute zu überwinden, sondern auch dafür, dass der Widerstand sich in uns in solcher Stärke erhebt. Gewiss, erwidern wir, in unzähligen Fällen; ja es ist ein sicherer Beweis sittlichen Zartgefühls, dass wir nicht bei dem Augenblick in unserer Selbstverurteilung stehen bleiben, in dem wir gesündigt haben, sondern uns fragen, ob und wie wir durch unsre Schuld zu solcher Willensschwäche gekommen sind. Aber dass wir, sobald wir überhaupt etwas als widersittlich an uns bemerkt haben, uns dafür verantwortlich machen. können wir nicht zugeben. Denn Sünde ist, was, am objektiven Massstab gemessen, diesem Massstab widerspricht; Schuld aber die Sünde, wofür wir mit Wissen und Willen uns entschieden haben oder wofür wir in früheren Entscheidungen mit Wissen und Willen den Grund suchen müssen; und auch für die gewissenhafteste Selbstprüfung deckt sich der Umfang der eigenen Sünde und der eigenen Schuld nicht. Es ist nicht leicht, diesen Sachverhalt unmissverständlich auszudrücken. Gerade in ernsten christlichen Kreisen neigt man zum entgegengesetzten Urteil, und sieht in dem eben gebilligten zum mindesten die Gefahr, es mit der Sünde leicht zu nehmen. Man beruft sich wohl auch auf die Zeugnisse der Grossen im Reiche Gottes als Vertreter jenes strengeren Urteils. Bei dieser Berufung auf einen Augustin oder Luther, um von denen zu schweigen, deren Bekenntnisse nicht ebenso zweifellos unbedingte Wahrhaftigkeit atmen, übersieht man doch leicht, wie fern solchen Bekenntnissen die streng abwägende Reflexion darauf liegt, wie viel von dem lastenden Druck der Sünde im strengsten Sinn persönliche Schuld sei. Das »o meine Schuld« wird in voller Aufrichtigkeit zu dem »o meine unendliche Schuld«, ohne doch eine quantitative Gleichung zwischen Sünde und Schuld zu vollziehen. Oder ist etwa umgekehrt der Ruf des Paulus Röm. 7 von Schuldbewusstsein verlassen, weil hier umgekehrt den Worten nach nur von der Knechtschaft der Sünde die Rede ist? Genauer: es ist oben nicht von ferne geleugnet, sondern ausdrücklich behauptet, dass das persönliche Schuldgefühl sich gerade im Fortschritt des christlichen Lebens vertiefe und verbreite.

sozusagen immer mehr Stoff aus dem Gesamtumfang des persönlichen Sündenbewusstseins in jenes verborgene Feuer der persönlichsten Verantwortlichkeit hineinziehe und dieses Feuer immer brennender empfinde. Es ist nicht krankhafte Selbstpeinigung, wenn das eigene Urteil je länger je mehr die feinverzweigten, tiefverborgenen Wurzeln der inneren Verkehrtheit aufdeckt, während es zuerst an einzelnen mehr oder weniger deutlichen Fehlern und »groben« Sünden haftete; und mit dieser Ausdehnung wächst die Vertiefung des Schuldgefühls. Das ist insbesondere in dem Mass der Fall, als das Wesen der Sünde ihrem Inhalt nach völliger erkannt, als Irreligiosität verstanden wird. An die Stelle der wenn auch ernst und tiefgemeinten Frage an sich selbst, wo und wie die Liebe und die Zucht hätte siegen sollen und können, tritt die andere, wie oft wir Gottes stilles, zartes Liebeswerben überhört, ihm »nicht gedankt, ihn nicht gepriesen« (Röm. 1, 21) und wie wir uns dadurch den Weg nach oben selbst verbaut, die Kräfte, wirklich gut zu werden, auch in allen jenen andern Beziehungen selbst entzogen haben. Aber gerade wenn diese Wahrheit so nachdrücklich als möglich betont wird, so ist es auch eine Pflicht der Wahrhaftigkeit, unsern Satz vom Unterschied zwischen Sünde und Schuld aufrecht und an der Behauptung, dass sie sich für den einzelnen nicht decken, fest zu halten. Er lässt sich nicht dadurch verwischen, dass man jenes Zugeständnis zu dem Schluss benützte: weil immer mehr Sünde als Schuld anerkannt werde, werde zuletzt alle als solche anerkannt. Gewiss, äusserliches, vollends selbstgerechtes Abmessen und Berechnen wird immer ferner treten; das Urteil ist mit der Wahrheit vereinbar und von ihr gefordert: ich habe mir das zunächst Fremde angeeignet — aber doch nicht angeeignet in dem Sinn streng persönlicher Schuld. Dafür sprechen zuletzt gerade auch jene Bekenntnisse der Grossen, wenn man sie genau zu verstehen sich bemüht; dafür vor allem, und das ist entscheidend, die Art der Seelsorge Jesu, und ihre immer neue Bewährung an den Seelen, die sich ihr anvertrauen. Von den vielen Meistern, die, wenn auch in ernster Absicht, um Sünde recht sündig zu machen, der Übertreibung und des Treibens sich nicht immer enthalten, flüchtet, wer sich nicht täuschen und nicht täuschen lassen möchte, auch in diesem vor andern persönlichen Anliegen

zu dem einen Meister, der das »ihr, die ihr arg seid« so ausspricht, vielmehr an sich selbst so erleben lässt, dass alle Entschuldigungen verstummen, die nicht aus der Wahrheit sind, aber ebenso alle scheinbaren Überbietungen der Wahrheit abgleiten.

Wieder dürfen wir sagen: der aufgestellte Satz würde wohl allgemeiner anerkannt, mischte sich nicht auch hier die verhaltene Frage nach dem letzten Ursprung der Sünde ein. Ob also alle Sünde in persönlicher Schuld begründet sei, wenngleich nicht alle Sünde des einzelnen in persönlicher Schuld des einzelnen, steht hier noch nicht zur Verhandlung. Aber wir haben uns überzeugen können, wie unausweichlich sie sich erhebt. Desto unausweichlicher, je genauer der Begriff des Reichs der Sünde gefasst wird. In dem vollständig durchgedachten Gedanken der Wechselwirkung liegt in der Tat ein wichtiger Beitrag zur Beantwortung der Ursprungsfrage. In jedem Falle jener Wechselwirkung ist ja ein jeder Objekt des Wirkens aller und Subjekt des Wirkens auf alle. Daraus ergibt sich der wichtige Satz: soweit er Objekt ist, ist die Sünde in ihm unvermeidlich, steht er unter einer Notwendigkeit; soweit im strengsten Sinn Subjekt, ist die Sünde vermeidlich, ist er frei. Man unterschätzt leicht die Bedeutung dieser Erkenntnis; sie ist wert, unsere Selbstbeurteilung viel stärker zu leiten, als wir oft geneigt sind, anzuerkennen. Aber allerdings, das letzte Wort ist damit nicht gesprochen; denn jene Antwort weckt neue Fragen, und sie fassen sich in der oben bezeichneten zusammen.

Der nun allein noch übrige der vorangestellten Begriffe, die **Allgemeinheit der Sünde**, bedarf nicht mehr vieler Worte. Sie ist auf dem Standpunkt des christlichen Offenbarungsglaubens Voraussetzung für die Allgemeinheit der Erlösung, beziehungsweise Folgerung aus ihr (Röm. 3, 20). Sie ist aber ebenso als Tatsache der Erfahrung nicht nur auf der alttestamentlichen Vorbereitungsstufe anerkannt, sondern vom allgemein menschlichen Bewusstsein in dem Mass, als ihre sittliche Erkenntnis entwickelt ist. Und immer hat man darauf aufmerksam gemacht, dass dieses Urteil am rückhaltlosesten von den relativ besten geltend gemacht worden ist, indes die Zweifler sich am ehesten unter denen finden, die nicht nur das sittliche Bewusstsein, sondern schon die Rechts-

ordnung verurteilt. Um so wunderbarer wird uns schon hier die einzige Ausnahme sein, die Selbstbeurteilung Jesu.

Ob diese Sätze christlicher Glaubenserkenntnis vom Wesen der Sünde **im heutigen Zeitbewusstsein** Anknüpfung finden? Die Antwort kann sowenig mit einem kurzen Schlagwort gegeben werden, als überhaupt das moderne Bewusstsein als eindeutiges bezeichnet werden konnte (S. 12 ff). Ja die entgegengesetzten Strömungen gehen gerade im Urteil über die Sünde deutlicher bis in seine Quellgebiete zurück als oft sonst. Zwar Renans »Und die Sünde? Ich glaube, ich überwinde sie« wird dem deutschen Gemüt wenig Eindruck machen. Aber auch bei Goethe finden sich neben tiefsinnigen Worten über Sünde und Schuld, und zwar nicht nur in den Jahren der überschäumenden Kraft, Spuren eines Optimismus, der dem christlichen Glauben fremd gegenübersteht. Sittengesetz und Naturgesetz treten näher zusammen, als dieser Glaube erlaubt; die sittliche Tat wird selbst ein schönes Naturphänomen; durch nichts will sich der Dichter beirren lassen, gut und böse zu sein wie die Natur. Und wohl treffen die bekannten Worte über die Erbsünde zunächst deren äusserste Spitze in Form starrer Dogmatik, doch sind sie zugleich Zeugnisse für den »unendlich guten Willen«. Aber demselben Beobachter verdanken wir nicht nur das Wort, dass die Türe in den christlichen Glauben die Erkenntnis der Sünde sei, sondern auch, und zwar schon aus früherer Zeit, das in seiner Einfachheit ergreifende: »das Ding, das noch nie erklärte böse Ding, das uns von dem Wesen trennt, dem wir das Leben verdanken, von dem Wesen, aus welchem alles, was Leben genannt werden soll, sich unterhalten muss, das Ding, was man Sünde nennt, kannte ich noch gar nicht«. Wie nun in der Folgezeit jene Unterschätzung der Sünde und die Vermischung des Sittlichen mit dem Natürlichen fortwirkte und sich über die engen Kreise der Eingeweihten ausbreitete, insbesondere auch die Opposition gegen die kirchliche Lehre von der völligen Verderbnis des natürlichen Menschen in geistlichen Dingen (natürlich genug, wenn diese Welt des vollkommen Guten für Unzählige ein sich auflösendes Traumgebilde wurde), so andrerseits auch die ernste Anerkennung der Sünde als des grossen Rätsels, das man nicht löst, indem man es leugnet. Insbesondere zerstörte

der eindringende Blick in die Wirklichkeit manche lang gehegte Illusion von der Güte des menschlichen Herzens. Der Naturalismus, die natürlichen Wurzeln des sittlichen Lebens aufdeckend, fand sie vielfach so vergiftet, dass längst vergessene Ausdrücke der kirchlichen Dogmatik von der Unfreiheit des Willens kaum streng genug erschienen; und die Einsicht in die Wechselwirkung der bösen Willen unter sich wie in ihre Verflochtenheit mit der Natur warb dem Gedanken der Erbsünde neue Anhänger unter ihren entschlossensten Verächtern: freilich so, dass nun die Verantwortlichkeit um so rückhaltloser verneint und die neuen Gespenster, die im Zusammenhang der Geschlechter spuken, dem ehernen Gesetz der Notwendigkeit unterworfen wurden. Und doch oft unvermittelt neben solchen Gedanken oder unlösbar mit ihnen verbunden nicht nur tiefere Erkenntnis des Willens, sondern auch rückhaltlose Anerkennung seiner Macht, ja begeisterter Preis seiner Aufgaben, seiner welterneuernden Ideale! So seltsam es klingt, Nietzsches Prophetie hat manchem einen Glauben an den Willen wiedererweckt, der auf die verlachte göttliche Botschaft von der Befreiung des gebundenen Willens aufmerksam machte.

Allein wie man immer über das Verhältnis des modernen Bewusstseins zur christlichen Lehre vom Wesen der Sünde urteile, jedenfalls gilt es aufs strengste, nur eben diese im Auge zu behalten, wenn wir nun nach dem Ursprung der Sünde fragen.

Ursprung der Sünde.

Dass und warum die Frage nach dem Ursprung die zweite ist, ist schon erläutert. Sie ist wirklich nicht gleichwertig mit der nach dem Wesen. Nichtsdestoweniger handelt es sich um ein notwendig sich erhebendes Problem. Wie notwendig, mag die Tatsache illustrieren, dass noch im Anfang des 19. Jahrhunderts Daub's Judas Ischarioth möglich war, d. h. dass er die dualistische Antwort wagte, um überhaupt eine Antwort geben zu können. Wir sind vorsichtiger und bescheidener geworden, aber jeder weiss aus Erfahrung, dass ihn die alte Losung »Woher das Böse?«, wenn er in sein Wesen sich vertieft hat, mit eigentümlicher Gewalt erfasst.

Die Erkenntnis des *Wesens* ist Norm für die Erkenntnis des *Ursprungs* (S. 267 ff.); denn die Tatsache der

Sünde möchten wir verstehen, soweit als uns das möglich ist, ohne diese Tatsache zu vergewaltigen. Von diesem Grundsatz aus ordnen sich die fast unzähligen Antworten auf unsere Frage in übersichtlicher Weise. Selbstverständlich handelt es sich zuletzt darum, ob die Sünde als etwas Notwendiges zu begreifen oder ob der Gedanke der Freiheit als der letzte Gedanke über ihren Ursprung zu behaupten oder ob beides zu verbinden ist. Nun liegt offenbar der letztgenannte Versuch am nächsten, wenn wir, jener Norm folgend, von der Betrachtung des tatsächlichen Wesens zu der des Ursprungs übergehen. Denn bei jener mussten wir ein Doppeltes feststellen: die Sünde überhaupt als Willenswiderspruch, aber in allen denkbaren Abstufungen von persönlicher Schuld im strengsten Sinn bis zu völliger Gebundenheit des Willens, und zwar die einzelnen sündigen Willen verflochten in das Reich der Sünde. In dieser genauen Auffassung der Tatsachen fanden wir unmittelbar eine gewisse Antwort auf die Frage des Ursprungs und zugleich mussten wir uns immer hüten, nicht unwillkürlich in die Frage nach dem letzten Ursprung überzugreifen (S. 286 ff.). Warum also jetzt, da wir diese mit Bewusstsein erheben, nicht sagen: die Tatsachen weisen auf die Verbindung beider Antworten, auf ein »sowohl als auch«; Freiheit und Notwendigkeit ist die sachgemässe Antwort? Allein dem Einheitszug des menschlichen Geistes entspricht es mehr, auch das scheinbar Freie als notwendig oder das scheinbar Notwendige als frei zu begreifen. Zu dieser Entscheidung neigt das unbefangene christliche Gefühl wegen des Schuldbewusstseins in seiner vom christlichen Gottesgedanken geweckten Tiefe; zu jener die philosophische Reflexion, für uns Heutige besonders in der Form des allbeherrschenden Entwicklungsgedankens, so jedoch, dass leicht auch ein Grundmotiv der religiösen Betrachtung damit sich zu verbinden scheint. Im Folgenden gehen wir nun eben von den Theorieen aus, die man nach dem eben Bemerkten kurz als Freiheitstheorieen bezeichnen kann. Innerhalb dieser Gruppe beginnen wir mit den radikalsten, die deswegen mit dem Tatsachenbefund, der uns auch unvermeidliche Sünde gezeigt hat, am deutlichsten in Widerspruch geraten, und schliessen mit der grossartigsten, welche diese Seite des Tatsachenbefunds am genauesten mitberücksichtigt und zu verstehen sucht, der

kirchlichen Erbsündenlehre. Die Erkenntnis, dass sie, in ihrer überlieferten Gestalt, dennoch der ganzen festgestellten Wirklichkeit der Sünde nicht gerecht wird, leitet zu den Notwendigkeitstheorien. Unter ihnen stellen wir, genau wie oben, die voran, welche umgekehrt am wenigsten verständlich machen, was von der Schuld zu sagen war, die auf die Freiheit hinwies; dann kommen die Versuche, welche diesem Bedenken bewusst Rechnung tragen wollen, ohne doch grundsätzlich die Freiheit anzuerkennen. Gelingt auch das nicht ohne Rest, so ist man geneigt, den zuerst als nächstliegend bezeichneten Vermittlungsversuch (Notwendigkeit und Freiheit), der doch dem Drange nach einheitlicher Erkenntnis wenig entsprach und daher zurückgestellt wurde, unbefangen zu prüfen. Endlich, wenn auch dieser Weg nicht zum Ziele führt, mag man fragen, ob etwa durch Rücksichtnahme auf all diese Versuche, die kirchliche Lehre nach Grundgedanken der Offenbarung sich fortbilden und einwandfrei gestalten lasse. Kurz, eine Fülle von Möglichkeiten, doch nicht verwirrend, wenn wir den genannten Grund der Einteilung im Auge behalten.

Die Freiheitstheorien.

Unter den Freiheitstheorien kann die **rein indeterministische,** die jede einzelne Sünde aus der grundlosen Wahl eines völlig unbestimmten Willens hervorgehen lässt, nicht in Betracht kommen, weil sie, ganz abgesehen von allen Bedenken, die sie in sich selbst drücken, die Tatsache der bösen Willensrichtung im einzelnen wie die Wechselwirkung der bösen Willen im Reich der Sünde völlig ignoriert. Wenigstens die Unterschätzung der letztgenannten Tatsache muss auch denen vorgehalten werden, die, zum Teil mit scharfsinniger Betonung wichtiger Momente, einen Sündenfall jedes einzelnen in den dunkeln Anfängen des Personlebens behaupten, ohne damit die Freiheit späterer Entscheidung ausschliessen zu wollen. Die Betonung des persönlichen Schuldcharakters der Sünde wird dieser Theorie immer Freunde gewinnen, und der Einwand, dass wir uns alle an eine so wichtige Entscheidung müssten erinnern können, ist vielleicht nicht stichhaltig, da diese Erinnerung, soweit sie nicht vorhanden ist, eben durch die Folge des individuellen Falls, das Schuldbewusstsein, ersetzt sein könnte. Aber diese

Theorie unterscheidet nicht genau genug zwischen Sünde und Schuld und unterschätzt die unleugbare Macht der sündigen Gemeinschaft. Die oft nur oberflächlich beiseite geschobene **prädeterministische** Theorie von einem präexistenten, vorzeitlichen, genauer die zeitliche Existenz bedingenden unzeitlichen Sündenfall ist in ihrem Beweggrund gleichfalls wohl verständlich. Sie geht aus von dem Dilemma: wenn die Sünde unvermeidlich, wo bleibt die Freiheit, die Voraussetzung des Schuldgefühls? Wenn Freiheit, warum unvermeidlich? und sieht den einzigen Ausweg in jenem Gedanken (J. Müller). Allein wieder lässt sich nicht verhehlen, dass sie, wenigstens in ihrer üblichen Fassung, das oben bezeichnete tatsächliche Wesen der Sünde nicht sorgfältig genug zum Ausgangspunkt nimmt; sie isoliert den einzelnen von der Gemeinschaft, vom Reich der Sünde, und sie fasst allzu rasch alle Sünde als Schuld. Die Kehrseite der letzteren Übertreibung liegt auf der Hand. Nur zu leicht wird dann keine Sünde im strengsten Sinn als Schuld anerkannt, wie ja in der Tat der Gedanke des Falles in der Präexistenz bei Origenes eine spekulative Umdeutung der christlichen Lehre von der Sünde war oder wenigstens diese Umdeutung, nämlich dass das Endliche als solches sündig sei, nahelegte. Daher braucht es in der Dogmatik nicht erst des Nachweises, dass uns jede Vorstellung von einer derartigen Entscheidung versagt ist. Aber zum mindesten das Verdienst bleibt der Theorie, dass sie den Schnellfertigen den Ernst des Problems einschärft, und ihnen vielleicht wenigstens wegen Kants Eintreten für den Gedanken der intelligibeln Freiheit imponiert. Ja vielleicht mag sie dem einen und andern am Ende des langen, jetzt noch vor uns liegenden Weges wieder begegnen und ihn ernstlich beschäftigen.

Während für den vorzeitlichen Fall naturgemäss sich mehr nur einsame Denker und kleinere Kreise interessieren, ist die letzte in unsrer Gruppe zu besprechende Theorie, die **kirchliche Erbsündenlehre,** nicht nur als kirchliche die am weitesten verbreitete, sondern kann auch starke innere Gründe für sich anführen. Denn gegenüber allen bisher genannten Versuchen empfiehlt sie sich durch die klare Absicht, aufs unzweideutigste daran festzuhalten, dass Gott in keinerlei Sinn Urheber der Sünde sei (Augsb. Bek. 19), sondern der böse Wille selbst, und doch zugleich die tatsäch-

lich weitgreifende Unvermeidlichkeit des Bösen anzuerkennen und mit dem ersten Satz dadurch auszugleichen, dass diese Unvermeidlichkeit, genauer jene böse Willensrichtung aller im Reich der Sünde Verbundenen als Folge der im Ernst freien ersten Sünde begriffen wird.

Nur wenn man diese Absicht der kirchlichen Erbsündenlehre sich in ihrer ganzen Grossartigkeit vergegenwärtigt, kann man auch genau beurteilen, inwieweit sie diese Absicht erreicht. Dieses Urteil bezieht sich naturgemäss ebensowohl auf den Gedanken des Sündenfalls selbst wie auf den seiner Folgen; und der Massstab des Urteils liegt für jenen in den Sätzen über das göttliche Ebenbild, für diesen in den Sätzen über das Wesen der Sünde. Dort hatten wir die anerschaffene Gerechtigkeit als einen in sich widersprechenden aber auch mit den Worten der heiligen Schrift nicht übereinstimmenden Begriff abzulehnen: eben dieser wird hier vorausgesetzt, wenn vom Sündenfall die Rede ist. Hier aber müssen wir hinzufügen: gerade aus dem Stande einer solchen Vollkommenheit heraus ist der Fall unbegreiflich, und zwar nicht nur in dem Sinn, wie überhaupt die Sünde unbegreiflich genannt werden kann, wenn man mit dem Gedanken der Freiheit vollen Ernst macht (s. später), sondern in einem gerade dem christlichen Glauben widersprechenden Sinn. Wir verlören nämlich die frohe Zuversicht, dass einmal in dem Stande der Vollendung uns keine Willensumkehr mehr als bange Möglichkeit ängsten wird. Freilich wollten die Alten nicht sagen, dass die ersten Menschen in jedem Sinn vollendet gewesen, aber sie schrieben ihnen ein zu hohes Mass eben jener ursprünglichen Gerechtigkeit zu, um wirklichen Fall aus dem Urstand verständlich zu machen. Ausserdem dachten sie die Wirkung dieser ersten Sünde für Adam selbst als eine schrankenlose; einzig durch sie hat er sich die verderbte Willensrichtung in dem oben bezeichneten Sinn (nach Umfang und Tiefe) zugezogen, offenbar ohne genaue Rücksicht auf das Wesen des Willens.

Noch ernster sind die Bedenken gegen die Lehre von den Folgen dieses Falls. Sie richten sich gegen die Vorstellung, worin dieses Erbe bestehe und wiefern es ein Erbe sei, gegen das Was und gegen das Wie dieser Folgen. Zunächst ist der Inhalt dieses Erbes ungenau bestimmt, nicht nach dem Urteil irgendwelcher Vernunft, die ihr Recht erst

erweisen müsste, sondern nach dem Urteil der christlichen Vernunft, der auf der Offenbarung beruhenden und von ihr bestimmten Glaubenserkenntnis. Die grosse Wahrheit vom Reich der Sünde ist unterschätzt; was aus der Wechselwirkung der bösen Willen sich begreifen lässt, wird von der alten Lehre ungeprüft als unmittelbare Folge der einzelnen ersten Sünde gefasst. Sodann wird die böse Willensrichtung mit Unrecht als unmittelbare und einzige Ursache der einzelnen sündigen Handlungen angesehen, und dadurch werden die grossen Stufenunterschiede des Willenswiderspruchs gegen Gottes Gebot verkannt (S. 279 ff.). Überdies sind durch die Sünde des ersten Menschen alle Menschen Sünder geworden in dem oben bezeichneten Mass radikaler Willensverkehrung. Mussten wir dort, bei voller Anerkennung des Grundgedankens unserer Kirche, doch den Ausdruck für diese Wahrheit ungenau finden, so gilt das selbstverständlich auch hier. Oder mit andern Worten: »alle Sünde aller Menschen ist die unmittelbare Folge der ersten Sünde des ersten Menschen«, diese These über den Ursprung entspricht nicht genau dem Wesen der Sünde. Sie wird aber noch widerspruchsvoller dadurch, dass dieser Sünde, der Folge der ersten Sünde, Schuldcharakter zugeschrieben wird. Zwingli steht allein mit seiner Schätzung der überkommenen Sünde als eines »Presten« (einer Krankheit), sonst gilt sie allgemein als wirkliche Sünde, die auch jetzt noch die ewige Verdammnis nach sich zieht, und zum Beweis, wie ernst dies gemeint, wird die Ausnahme in bezug auf die ungetauften Kinder abgewiesen (Augsb. Bek. Art. 2, Konkordienformel I. Art. 12). Gewiss ist auch hier die Absicht dieser Lehre unangreifbar, aber ihre Ausführung stimmt nicht mit dem Befund des Wesens der Sünde, hier dem notwendigen Unterschied zwischen Sünde und Schuld, ohne dessen Anerkennung wir besorgen müssen, dass, wenn alle Sünde Schuld, schliesslich keine Sünde Schuld im strengen Sinne bleibe. Dieses Bedenken verknüpft sich aber hier noch mit dem andern: wie wir uns selbst nicht schuldig achten können für etwas nur Überkommenes, so vermögen wir es mit Gottes Liebe nicht zu vereinen, dass er uns mit solcher Schuld belaste.

Alle diese Bedenken über die Folge der ersten Sünde, die wir bisher unter dem Gesichtspunkt ihrer Schwere be-

trachteten (überhaupt und in ihrem Schuldcharakter insbesondere), werden nun aber wesentlich noch drückender, wenn wir auf die behauptete Form dieser Wirkung achten, nach dem Was? auf das Wie? Durch Vererbung, lautet die Antwort, ist die erste Sünde Sünde aller geworden, sie ist fortgepflanzt durch die Zeugung. Abermals müssen wir und nun noch mehr sagen: diese Erklärung fasst nicht scharf ins Auge, was erklärt werden soll. Ist Sünde ihrem Wesen nach Willenswiderspruch, so kann ihr Ursprung nicht die Form der Vererbung haben. Gewiss, alle möglichen Dispositionen zur Sünde mögen vererbt werden können, aber streng genommen nicht Sünde. Hier rächt sich die Ungenauigkeit in der Bestimmung des Wesens der Sünde: dass sie Verkehrung des Willens ist, war nicht deutlich erkannt. Dann schien es kein Widerspruch, den ersten Menschen mit dem Allgemeinbegriff Mensch gleichzusetzen, so dass, wenn Adam sündigt, alle sündigen. Und dieses Bedenken trifft zugleich den andern Gedanken, den unsre alten Dogmatiker oft fast mehr betonen als den der Vererbung, wenn sie erläutern wollen, wie denn unsre Sünde in der Adams begründet sei. Letzterem ist ja nur in der lutherischen Kirche besondere Aufmerksamkeit zugewendet worden; aber auch in ihr ist er sozusagen umschlossen von dem des gerechten göttlichen Urteils über die erste Sünde. Allein keine Theorie über Adam, weder als das physische Haupt noch als den Repräsentanten der Menschheit, reicht aus, die Fragen zum Schweigen zu bringen, wie denn jene ungeheure Folgenlast der ersten Sünde als einziger Ursache aller Sünde und zwar der als Schuld behaupteten Sünde, dass »wir alle um Adams Sünde willen schuldig und Gottes Hass schuldverfallen sind«, sich mit Gottes Liebe, der gerechten und weisen, reimen lasse.

Freilich, fast im Blick auf alle so schwer gefährdeten Punkte der kirchlichen Erbsündenlehre, erhebt sich die Frage: lassen sie sich vielleicht verteidigen, wenn die offenbar unhaltbaren Sätze rückhaltlos aufgegeben und nur immer ihre Absicht in anderer unanfechtbarer Form aufrecht erhalten wird? Sie hat ja zweifellos zu viel und darum nichts bewiesen. Ihre Absicht aber war, die tatsächlich weitgreifende Unvermeidlichkeit der Sünde anzuerkennen und doch schliesslich alle Sünde als Tat menschlicher Freiheit zu begreifen. Mithin liegt eine Umbildung der überlieferten Lehre in diesem

Sinn am nächsten; oder, wenn auch sie misslingen sollte, jener zu Anfang genannte Vermittelungsversuch zwischen Freiheit und Notwendigkeit. Allein der Grund, warum die von der kirchlichen Erbsündenlehre sich Abwendenden zunächst weder den einen noch den andern Weg gehen, ist wohl verständlich. In beiden Fällen wird ernsthaft die Freiheit behauptet, wenn auch noch so vorsichtig, sie ist aber das grosse Ärgernis für das moderne Bewusstsein; und im ersten Fall, bei der Fortbildung der Kirchenlehre, ist zudem ein Urteil über die Anfänge unsres Geschlechts enthalten, gegen das jenes Bewusstsein sich zum mindesten skeptisch verhielt. Deswegen versucht man es lieber, rückhaltlos den Gedanken der Notwendigkeit durchzudenken und ihn, so gut immer möglich, mit der Tatsache der Sünde in Einklang zu setzen. Selbstverständlich machen auf diesem Standpunkt eben die Seiten am Wesen der Sünde Schwierigkeit, die für die Freiheitstheorien keine machen, und umgekehrt.

Die Notwendigkeitstheorien.

Keineswegs alle Versuche, das Böse als notwendig zu begreifen, kommen in der Glaubenslehre ernstlich in Betracht. Es fallen von vornherein die hinweg, welche endlich und sündig als Wechselbegriffe betrachten, wenn sie das irgend im Sinne einer dualistischen Weltanschauung verstehen; davon kann unter Voraussetzung des christlichen Gottesgedankens keine Rede sein. Aber auch die Theorien scheiden aus, die sich damit begnügen, jenen Gedanken nur im allgemeinen dahin zu wenden, das Böse erscheine nur für unsre beschränkte, vereinzelnde Betrachtung als einzelnes böse, im ganzen betrachtet sei es gut. Wohl kann diese Wendung, was von uns als gut und böse angesehen sein wolle, könne für Gott in einen Lichtstrahl zurückfliessen, namentlich im Schmuck der Dichtung vorgetragen, zuzeiten Eindruck machen; sie steht doch in allzu offenkundigem Missverhältnis zu der furchtbaren Wirklichkeit des Bösen. Und »was hilft ein Trost, dessen Kraft von der Anordnung einer Periode abhängt?« (Lotze). Denn was wird aus jenem Satz, wenn wir ihn umkehren: im grossen zwar ist Harmonie, aber näher betrachtet ist die Welt voll Elend und Sünde?

Ganz andere Aufmerksamkeit verdient die Näherbestimmung des Gedankens, die **Sünde sei zu begreifen aus dem Wesen der endlichen Persönlichkeit,** die aus ihrer Naturbestimmtheit heraus nicht anders als durch Sünde hindurch sich entwickeln könne; ebendarum aber sei die Sünde lediglich als Mittel zur Verwirklichung des allein gewollten Guten von Gott gesetzt. Am feinsinnigsten hat Schleiermacher diesen von vielen bevorzugten Gedanken ausgeführt. Wir haben das Bewusstsein der Sünde, so oft das in einem Gemütszustand mitgesetzte Gottesbewusstsein unser Selbstbewusstsein als Unlust bestimmt, oder (ob dies »oder« berechtigt ist, muss hier noch dahingestellt bleiben) so oft wir diesen Widerstreit des niederen mit dem höheren Bewusstsein (des Fleisches wider den Geist) erleben. Und zwar sind wir uns dieses Widerstreits bewusst als der Kraft und des Werkes einer Zeit, in der die Richtung auf das Gottesbewusstsein noch nicht hervorgetreten ist, mit andern Worten: das Fleisch hat einen Vorsprung vor dem Geist, das Böse vor dem Guten. Wenn wir nun eben diese Tatsache, diesen Vorsprung begreifen aus der Natur unsrer sittlichen Entwicklung, so begreifen wir die Unvermeidlichkeit der Sünde. Ein solches Begreifen aber ist in der Tat möglich: nämlich aus der notwendigerweise ungleichmässigen Entwicklung unsrer Einsicht und unsrer Willenskraft; das Gute kommt uns (wenigstens in einer schon bestehenden sittlichen Gemeinschaft) irgendwie als einheitliches Ideal zum Bewusstsein, während der einzelne Willensakt selbstverständlich nur eine Seite des Ideals verwirklichen kann. Man denke an den Eindruck einer edlen Mutter auf das kindliche Gemüt; dieses Ideal vermag das Kind unmöglich in seiner Ganzheit sich willensmächtig anzueignen, während es vor seiner Einsicht mittelst der Phantasie als Ganzes aufleuchtet. Desgleichen kommt uns in Augenblicken der Begeisterung das Ideal lebendig zum Bewusstsein, aber nur langsame Arbeit des Willens kann es allmählich nachbilden. (Es ist dieselbe Wahrheit, von einer andern Seite aus betrachtet.) Sofern nun, schliesst Schleiermacher folgerichtig, diese notwendig ungleichmässige Entwicklung nicht das Gute aufhebt, vielmehr durchaus nur durch das Gute vorhanden ist, müssten wir uns dabei beruhigen, das Böse sei nichts als das durch einzelne Handlungen und Zustände uns vergegenwärtigte Bewusstsein von

dem noch fehlenden Guten, d. h. das Bewusstsein der Sünde wäre vollständig als das unentbehrliche Mittel des Guten begriffen. Warum sagt er aber nur: müssten und wäre, warum nicht: müssen und ist? Schleiermacher antwortet, ein solcher Satz könne doch kaum für christlich gehalten werden, denn mit der Wahrheit der Sünde falle die Notwendigkeit der Erlösung weg: in der christlichen Gemeinde sei die Gewissheit, mit der wir uns in ausgezeichneten Momenten des Guten bewusst sind, Gewissheit von der Unvermeidlichkeit aller Momente, in denen wir Sündenbewusstsein haben; und zur vollen Überzeugung von der Vermeidlichkeit wirklichen Widerstrebens bringe uns die Gewissheit einer sündlosen Entwicklung, nämlich der Christi, um dieser willen müssen wir die Sünde als Störung der Natur auffassen.

Der Widerspruch, in den sich Schleiermacher hier verwickelt, ist unleugbar. Er zeigt, wie die Unvermeidlichkeit der Sünde aus der natürlichen Entwicklung begriffen werden kann, und behauptet doch, die christliche Gemeinde müsse sie als vermeidlich ansehen, überhaupt und namentlich wegen der sündlosen Entwicklung Christi; in der Christologie aber sagt er, die Möglichkeit einer solchen Entwicklung sei in der Sündenlehre dargetan, während im Gegenteil dort ihre Unmöglichkeit bewiesen, ihre Möglichkeit nur im Blick auf Christus behauptet war. Aber so unheilbar dieser Widerspruch ist, so lehrreich ist er. Wie gross muss das innere Widerstreben der christlichen Gemeinde gegen die Notwendigkeit der Sünde und wie tiefgewurzelt ihre Überzeugung von Jesu Sündlosigkeit sein, wenn dieses Widerstreben und diese Überzeugung Schleiermacher abhält, mit seiner Theorie selbst Ernst zu machen, nachdem er sie mit allen Mitteln dialektischer Feinheit ausgeführt hat. Aber ebenso verständlich ist es, dass andere sich von jenen Bedenken nicht abhalten liessen, mit Schleiermachers Gründen nun im Ernst die Notwendigkeit der Sünde zu behaupten. Und ihnen gegenüber kann natürlich nur der Nachweis helfen, dass diese Gründe in sich selbst nicht stichhaltig seien. Dieser Nachweis ist aber in der Tat möglich. Jene Sätze über die ungleichmässige Entwicklung von Verstand und Willen beweisen nicht, was sie beweisen sollen, die Notwendigkeit der Sünde, die Unvermeidlichkeit des Sündenbewusstseins. Genauer: die Beschreibung, die sie vom Fortschritt unsres

inneren Lebens geben, ist zu einem Teil ebenso unanfechtbar, als zum andern Teil falsch. In der Tat eilt die sittliche Erkenntnis dem sittlichen Wollen voran; alles was Schleiermacher darüber sagt, hat er dem Leben abgelauscht. Aber dass uns dieses Voraneilen als Sünde zum Bewusstsein komme, ist falsch. Es ist unzähligemal nicht der Fall, selbst in unsrer jetzigen Erfahrung (von der doch noch nicht entschieden, ob sie nicht selbst schon eine durch Schuld anderer oder eigene Schuld, also nicht lediglich durch unsre natürliche Entwicklung notwendig bestimmte sei). Denn den Unterschied unsrer sittlichen Einsicht und unsrer sittlichen Willenskraft empfinden wir keineswegs an und für sich als persönlichen Widerspruch, vielmehr als ein Noch-nicht, das zu überbieten wir uns aufgefordert fühlen, das wir nur als Sporn zum Guten erleben. Dabei können wir sogar einen gewissen Widerstreit unbedenklich zugeben, nämlich zwischen jenen noch ungeordneten Trieben und Neigungen, die vom sittlichen Gebot erst dem sittlichen Zweck dienstbar gemacht werden (S. 277 ff.); aber dieser Widerstreit und das damit verbundene Unlustgefühl ist nicht Bewusstsein der Sünde. Wir begreifen es vielmehr vollständig als Bedingung wirklicher Versuchung, ohne die es keine sittliche Entwicklung gibt (vgl. Christologie). Aber dass dieser natürliche Widerstreit, diese natürliche Unlust zum persönlichen Widerspruch gegen das Gute und damit zur Sünde werden müsse, das ist eine Behauptung, die voraussetzt, was bewiesen werden soll. Also lediglich eine Verwechslung von Unvollkommenheit und Sünde erlaubt den Satz, dass Sünde in der Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit etwas Unvermeidliches sei; und in unsrem Zusammenhang wird die Pflicht vollends deutlich, von Anfang an zwischen Unvollkommenheit und Sünde zu unterscheiden; aber umgekehrt ist auch die Fähigkeit dazu gerade durch die Einsicht in diese Verwechslung gewachsen. Vollends unsre frühere Unterscheidung von Sünde und Schuld und unser Kampf für diese Unterscheidung wird jetzt noch deutlicher sein; Schuld ist auf jeder Entwicklungsstufe Widerstreit gegen das nicht nur erkannte, sondern dem Willen im Moment der Entscheidung oder im Zusammenhang mit früheren Entscheidungen mögliche Gute, während Sünde aller Willenswiderspruch gegen das Gute überhaupt ist, wie es immer mit dem Bewusstsein um die Möglichkeit, sich ihm zu unterwerfen, bestellt

sein mag (vgl. S. 279 ff. und 286 ff.). Die gegenwärtig oft gebilligte Behauptung, jeder Fortschritt im sittlichen Leben, nicht nur die schon geschehene Übertretung sei von Schuldgefühl begleitet, ist nichts als eine geistreich scheinende Ungenauigkeit, ein Spiel mit dem Worte Schuld. Denn für die ehrliche Selbstbeobachtung ist es etwas ganz anderes, von einer höher weisenden Forderung nicht gebeugt, angezogen, emporgehoben zu werden, oder im innersten Selbstgefühl von dem unausweichlichen Urteil getroffen zu sein: du hast nicht gewollt, dich nicht treffen, beugen, anziehen, emporheben lassen wollen.

Kurz, dass die Sünde notwendig aus dem Wesen der sittlichen Entwicklung folge, lässt sich nicht beweisen. Aber vielleicht kann man sich, ohne sie in der behaupteten Weise zu begreifen, bei der tatsächlichen Unvermeidlichkeit beruhigen. Was von dieser Stellungnahme viele abhält und mit Recht abhält, ist die Tatsache des Schuldgefühls, gerade wenn von diesem, wie wir versuchten (S. 286 ff.), alle, wenn auch scheinbar fromme Übertreibung ferngehalten wird. In dem »ich bin schuldig« liegt keineswegs nur: ich hätte anders handeln sollen, keineswegs nur die Anerkennung des spezifischen Unwerts der bösen Handlung, eben das Urteil, sie sei widersittlich, Verletzung des unbedingten Gebots, des schlechthin sein Sollenden; sondern es liegt in dem »ich bin schuldig« auch das andere: ich bin schuldig, dass ich so gehandelt habe, die Anerkennung, selbst Urheber dieser Tat zu sein, gehandelt zu haben, wie man nicht hätte handeln müssen. Es ist schon viel Scharfsinn aufgewendet worden, diesen Tatbestand des Schuldbewusstseins zu verschleiern, das zweite Moment auf das erste zurückzuführen; unsre Sprache selbst mit diesem Doppelsinn des Wortes »schuldig sein« hat dabei mitgeholfen. Nun ist freilich unter uns Heutigen die Freude an Wortkünsten kleiner geworden, z. B. an dem einst berühmten gefälligen Satzgefüge: man soll nicht sagen, »ich hätte nicht anders handeln können«, und nicht »ich hätte anders handeln können«, sondern nur »ich bin nicht, der ich sein soll«. Aber im letzten Erfolg kommen auch alle noch so offenen neuesten Darlegungen, die das Schuldgefühl einfach als Sporn zum sittlichen Fortschritt bezeichnen, nicht über die Leugnung des Sachverhalts, über die Verkürzung jenes einen Moments unsres

Schuldbewusstseins hinaus. Gewiss gereicht es dem sittlichen Ernst eines jeden zur Ehre, der nicht resigniert stehen bleibt bei dem »ich bin nicht, der ich sein soll«, sondern der das Freiheitsgefühl als Bürgschaft des künftigen Sichunterwerfens unter das unbedingte Gesetz zu verstehen sucht; aber dass er damit einen wesentlich fördernden Gedanken zum Verständnis jenes inneren Vorgangs ausgesprochen, wird nur der schon Überzeugte zugeben, d. h. der wegen der metaphysischen Schwierigkeiten des Freiheitsgedankens zu seiner Ablehnung Entschlossene. (S. Ethik.)

Naturgemäss fordern alle derartigen Versuche, das Schuldgefühl umzudeuten, in der Glaubenslehre auch einen Ausgleich mit dem christlichen Gottesgedanken. Und auch dieser Ausgleich wird auf der Spur Schleiermachers gesucht, d. h. durch die nachdrücklichste Betonung des Gedankens, die Sünde sei von Gott nur geordnet mit Beziehung auf die Erlösung. Allein die Offenbarung Gottes in Christus ist so ganz Offenbarung der heiligen Liebe, ernsteste Verurteilung der Sünde, dass jene teleologische Betrachtung nicht ausreicht, sondern als die zwar feinste, aber auch verletzendste Anwendung des Grundsatzes »der Zweck heiligt die Mittel« erscheint: Gott wirkt ein trügerisches Schuldbewusstsein zum Zweck der Verwirklichung des Guten; kann gut und wahr in solchen Gegensatz treten? Das Augustinische »o glückselige Schuld« ist streng christlich doch wohl nur, wenn überquellender Lobpreis des Glaubens, dass Gott auch die menschliche Schuld der Verherrlichung seines Liebeszwecks dienstbar macht — ohne Aufhebung ihres Schuldcharakters; und nur unter dieser Bedingung ist es wahr, dass man »Gott auch für seine Sünde danken dürfe«. Wo nicht, so droht das vernichtende Wort des Apostels der Gnade gegen diese »teleologische« Betrachtung des Bösen Röm. 3, 7 f. In etwas gemildert, doch nicht aufgehoben wird dieses Grundbedenken gegen alle, auch die vorsichtigsten Notwendigkeitstheorien durch rückhaltlose Anerkennung der Eschatologie, der vollkommenen Überwindung der Sünde in der künftigen Welt, weil dann der gebietende und der schöpferische Wille Gottes wenigstens nicht ewig miteinander im Widerspruch stehen. Daher weisen manche Dogmatiker nachdrücklich auf diesen Zusammenhang schon in der Sündenlehre hin.

Vermittlungsversuche.

Aber je ernster solche Kautelen gemeint sind, desto deutlicher haben wir uns unvermerkt dem Versuche genähert, der, worauf der Tatsachenbefund zunächst hinzuweisen schien, **Freiheit und Notwendigkeit** irgendwie **miteinander**, selbstverständlich in bestimmten Beziehungen, zur Lösung des Problems verwenden will. Es liegt ja nahe, mit allem Nachdruck der Freiheit zu geben, was (nach dem Tatsachenbefund) der Freiheit, und der Notwendigkeit, was der Notwendigkeit gehört oder zu gehören scheint. So nämlich, dass für die Anfänge des Geschlechtes wie des Einzellebens das Hindurchgehen durch Sünde für endliche, aus dem materiellen Dasein heraus sich entwickelnde Persönlichkeiten als unvermeidlich von Gott geordnet anerkannt wird, aber nur als Voraussetzung von wahrhaft freien Entscheidungen für das Gute; im Fortschritt des sittlichen Lebens der Menschheit wie des einzelnen sei die Sünde fortschreitend vermeidlich und seit Christus, dem Anfänger und Haupte der neuen Menschheit, in seiner Gemeinschaft völlig zu überwinden. Die Anziehungskraft dieser Theorie (Rothe) liegt darin, dass über die Anfänge unsres Geschlechts keine Aussage gemacht wird, die auch nur von ferne mit irgendwelchen Befunden oder Meinungen moderner Kulturgeschichte in Widerstreit geraten kann, und dass doch das Schuldbewusstsein nicht umgedeutet werden muss. Allein sofern eben deswegen wenigstens in einer bestimmten Beziehung die Freiheit, dieser Todfeind des modernen Bewusstseins, rückhaltlos anerkannt bleibt, wird das moderne Bewusstsein jenes Entgegenkommen im ersteren Punkt nicht allzuhoch anschlagen, und umgekehrt wird das christliche Urteil seine grundsätzlichen Bedenken auch gegen eine so eingeschränkte Anerkennung der Notwendigkeit nicht leichten Kaufs aufgeben.

Die umgebildete Kirchenlehre.

Und dann wendet es sich, nachdem eine solche Fülle von Möglichkeiten keine restlose Befriedigung gebracht, zu jenem **Motiv der kirchlichen Lehre** zurück mit der Frage, ob es ohne die oben bezeichneten klaren Mängel in anderer Ausführung sich aufrechterhalten lasse. Als ihr leitendes Motiv erkannten wir das, Gott in keinerlei Sinn zum Urheber

der Sünde werden zu lassen und dennoch die Unvermeidlichkeit der Sünde, soweit sie unleugbar von der Erfahrung bezeugt wird, anzuerkennen. Diesen Doppelzweck suchte sie dadurch zu erreichen, dass sie die Unvermeidlichkeit selbst auf eine Tat der Freiheit der ersten Sünde des ersten Menschen zurückführte. (S. 294 ff.)

Die Einwände bezogen sich sowohl auf die Bestimmung der ersten Sünde als die ihrer Folgen, nämlich dass alle spätere Sünde so gut wie allein in der ersten begründet sein sollte. Auf die hierin notwendigen aber auch möglichen Verbesserungen weist die obige Kritik selbst unmittelbar hin. Der Anfangszustand wäre nicht zu denken als ein Stand anerschaffener sittlich-religiöser Vollkommenheit, sondern, gemäss den Andeutungen der heiligen Schrift wie der Reformatoren, als ein Zustand »kindlicher Unschuld«: genauer, es wäre vorauszusetzen eine solche Anlage zur sittlich-religiösen Persönlichkeit, welche die für ihre Verwirklichung unentbehrliche Versuchung möglich, aber das Unterliegen in ihr nicht notwendig macht, gemäss dem über das natürliche Triebleben Gesagten (S. 277 ff., 299 ff.). Daher müsste, um nicht mit Tatsachen der Ethnologie in Widerstreit zu geraten, streng unterschieden werden zwischen der Höhenlage der Kultur und der der religiös-sittlichen Beschaffenheit: decken sich doch auch in unserer eigenen Erfahrung beide Grössen keineswegs. Ebenso müsste sich die Glaubenslehre hüten, einzelne Tatsachen wie den auf dem Missionsgebiet hervortretenden Zug zum Monotheismus, selbst in sonst sehr niedrig stehenden Religionen, ebenso zu überschätzen, wie sie von der andern Seite geflissentlich unterschätzt oder geleugnet werden. Denn der Natur der Sache nach handelt es sich herüber und hinüber nicht um einen Gegenstand des Wissens. Im einzelnen wäre offen zu lassen, ob die erste wirkliche Sünde sehr früh oder erst nach längerer Entwicklung der Menschheit zu setzen sei; letzteres könnte den hier in Rede stehenden Grundgedanken unsern sonstigen Vorstellungen über die Anfänge unsres Geschlechts näher bringen, und ein deutliches Interesse des Glaubens hängt nicht daran. Eher an der einheitlichen Abstammung, sofern die Annahme erster Sünde an verschiedenen Punkten ihre Begründung in Freiheit unwahrscheinlicher zu machen scheint: allein wenn mit dem Gedanken der Frei-

heit Ernst gemacht wird, ist dieses Bedenken nicht unausweichlich.

Wird der Anfangszustand in dieser Weise bestimmt, so ist ein wirklicher Sündenfall, eine erste wirkliche Sünde nicht mehr undenkbar, wie sie es bei der Fassung des Urstands durch unsre Alten gewesen war. Für undenkbar kann ihn dann nur erklären, wer auch auf jeder späteren Stufe der Entwicklung die Freiheit leugnet: grundsätzlich ist jede im Ernst freie Entscheidung immer gleich begreiflich oder gleich unbegreiflich. Ihre allerdings notwendige Voraussetzung, wenn es anders eine sittlich freie Entscheidung sein soll, nämlich die wirkliche Versuchung, ist oben genugsam betont.

Was nun aber die Folgen der ersten Sünde betrifft, so ist, wenn wir auch hier wie oben bei der Beurteilung der kirchlichen Lehrform das Was? und das Wie? unterscheiden, in bezug auf das Was keineswegs alle Sünde direkte Folge der ersten, so dass diese eigentlich die einzige ist: vielmehr ist die erste Sünde Grund derjenigen Sünde, die wir beim Feststellen des Tatbestands nicht aus der Freiheit der einzelnen zu begreifen vermochten, die also, wenn nicht in der ersten Sünde als freier Tat begründet, auf Gott zurückgeführt werden müsste. Die erste ist aber als erste nicht eine fast gleichgültige neben andern, sondern, wie bei dem Wie? noch deutlicher wird, die in ihrer Art folgenschwerste, verhängnisvollste. Oder, dasselbe unter anderem Gesichtspunkt: die Sündhaftigkeit, die wir in uns abgesehen von der Erlösung anzuerkennen hatten, ist Ertrag einer Sündengeschichte, in die, nachdem sie mit der ersten Sünde begonnen, jeder einzelne und jedes Geschlecht eintritt, die überkommene durch eigene Sünde, unvermeidliche wie vermeidliche, mehrend: in der aber auch andrerseits jede gute Gegenwirkung nicht verloren ist, so dass es nicht nur eine Geschichte der Sünde, sondern auch der Erlösung, nicht nur der Erbsünde, wenn wir diesen Ausdruck brauchen wollen (s. nachher), sondern auch des Erbsegens gibt. Als persönliche Schuld zugerechnet wird einem jeden in diese Sündengeschichte des Geschlechts Verflochtenen weder die erste Sünde (nicht unmittelbar und nicht mittelbar), noch die Sündhaftigkeit, soweit sie in dieser Sündengeschichte begründet ist, sondern unsere in freier Entscheidung begründete, dem Mass nach sehr verschiedene

Bejahung und Vermehrung des Überkommenen, wozu selbstverständlich auch alle Folgen solcher Entscheidungen gehören — letzteres ein wichtiger Satz, damit nicht der von Übertreibung gereinigte Schuldbegriff veräusserlicht und falsch erleichtert scheine.

Und nun das Wie der Wirkung jener ersten Sünde. Diese betrifft zunächst den ersten Sünder selbst, macht ihn der folgenden Versuchung gegenüber schwächer, doppelt bei der noch grösseren Bildsamkeit ursprünglicher Natur. Auf die Gemeinschaft der Mitlebenden beziehungsweise Nachkommen wirkt die erste Sünde und wirken die daran sich anreihenden Sünden der ersten Sünder zunächst und vor allem in der Form des Ärgernisses (S. 284 ff.) und ebenso gilt das für alle Stadien der späteren Entwicklung. Dazu tritt wirkliche Vererbung, zwar nicht der Sünde oder gar der Schuld als solcher, wohl aber einer solchen Naturbestimmtheit, solcher physisch-psychischer Dispositionen, und zwar genereller wie individueller, dass aus ihnen unvermeidlich Sünde hervorgeht und dass durch sie die Versuchung zu schuldhafter Sünde mächtig wächst. Und nun, für die so genau umgrenzte Wirkung der ersten Sünde, gewinnt der bei unsern Alten unvermittelte Gedanke eines göttlichen Urteils eine bedeutsame Stelle. Denn wie wenig gerecht und weise die unvermittelte persönliche Schuldigsprechung aller Nachkommen um der Sünde ihres Stammvaters willen erscheinen mochte, so ist es dagegen gerade vom christlichen Gottesgedanken aus wohl verständlich, dass die göttliche Liebe als heilige die Sünde alle ihre Konsequenzen frei entfalten lassen und sie nicht anders als auf dem Wege der Freiheit wahrhaft sittlich überwinden wollte. Hier ist also auch die Wahrheit an ihrem Orte, dass die Sünde einzig in bezug auf die Erlösung von Gott geordnet ist.

Irgendwie eine derartige Fortbildung der kirchlichen Lehre dürfte am ehesten allen im Neuen Testament enthaltenen Aussagen über den Ursprung der Sünde entsprechen; namentlich der paulinischen Ausführung Röm. 5, 12 ff., die doch weder von direkter Anrechnung der ersten Sünde an alle Nachkommen, noch von dem blossen ersten Hervortreten der in der Fleischesart des Menschen notwendig begründeten Sünde redet, und die mit den lebhaften Zeugnissen des Apostels von weitreichender Unvermeidlichkeit der Sünde wie von tief-

gehendem Schuldgefühl zusammengehalten werden muss, gerade wenn man sich von der Meinung völlig frei weiss, als sei ein dialektischer Ausgleich der einzelnen Aussagen vollzogen. Dass ferner eine solche Umbildung der kirchlichen Lehre im Anschluss an die Grundgedanken des Neuen Testaments dem früher dargestellten Tatbefund der Sünde mehr gerecht wird als eine der andern Theorien, darf ohne nochmalige Vergleichung im einzelnen behauptet werden: ist doch deren Darstellung der Reihe nach streng methodisch eben unter diesen Gesichtspunkt gestellt gewesen, dass das genau bestimmte Wesen der Sünde Massstab für die Theorien von ihrem Ursprung sei. Uns die Schuld, Gott die Ehre, Gott in keiner Weise Urheber der Sünde: und doch zugleich die weitreichende Unvermeidlichkeit der Sünde rückhaltlos anerkannt und verständlich gemacht — darin besteht der Vorzug der zuletzt entwickelten Anschauung. Hier am Schlusse darf noch auf eine besondere Seite dieses Vorzugs hingewiesen werden. Die Übertreibung der Alten in bezug auf die Folgen der ersten Sünde heftete den Blick einseitig auf die Vergangenheit: einst mit tiefem Schuldgefühl, nur durch den Blick auf den zweiten Adam vor Verzweiflung bewahrt; dann aber, als dieses »o Adam, was hast du getan« nicht mehr mit gleicher Wahrhaftigkeit nachempfunden wurde, ist diese Rückschau als wertlos überhaupt preisgegeben worden. Nur der Blick in die Zukunft, hiess es nun, hat Wert, weil er spornende Kraft in sich trägt. wir sind Mitarbeiter in dem grossen Kampf Gottes gegen die Sünde; vergessen wir die fernab dämmernden Anfänge, freuen wir uns des schon Erreichten, strecken wir uns nach dem Ziel vor uns! Zweifellos ein grosser, ein ursprünglich christlicher Gedanke: ist doch der Glaube an ein letztes und an ein sicher zu erreichendes Ziel erst durch den Glauben an den lebendigen Gott eine Macht in der Welt und in den einzelnen Herzen geworden. Aber hat er nicht eine Wurzel seiner Kraft in der erfahrbaren Gewissheit, dass Trägheit und Zurückbleiben auf diesem Weg zum Ziele wirkliche Schuld ist? Und gilt das für unser Streben nach dieser Zukunft, warum nicht auch für jede Stufe des Strebens hinter uns? Ohne den vollen Ernst des Schuldgefühls in der Entwicklung werden wir falsch zufrieden mit uns selbst, wir konnten ja nicht mehr, als wir taten; von ihm erfüllt ehren wir auch die vor uns durch dasselbe Urteil,

und so führt uns der Gedanke, dass ihr Gang gleich dem unsrigen nicht durch Schuld hindurchgehen musste, wohl aber hindurchgegangen ist, zu einem sonst schwer zu erreichenden innerlichen Zusammenschluss mit der Vergangenheit bis in die ersten dunklen Anfänge. Unser Ausblick wird durch den rechtverstandenen Rückblick weit und tief, voll erschütternden Ernstes, doch nicht trostlos durch die Gewissheit der Erlösung.

Letzte Fragen.

Ein Rätsel bleibt uns auch bei dieser zuletzt besprochenen Theorie vom Ursprung der Sünde, auch wenn man über die in ihr selbst liegenden Schwierigkeiten sich glaubt beruhigen zu können. Ein Rätsel, das nicht immer mit gleicher Deutlichkeit empfunden wird, wie bei unsrer ausdrücklichen Unterscheidung von Sünde und Schuld. Wir haben gerade von da aus verstehen gelernt, warum es unvermeidliche Sünde gibt, die im letzten Grunde doch nicht in Gottes Willen begründet ist, sondern selbst als Folge menschlicher Schuld, nicht der unsrigen, aber derer vor uns und um uns, verstanden werden kann. Allein eben dadurch erhebt sich die Frage: warum haben alle (denn das haben wir als Überzeugung der christlichen Gemeinde auf Grund der Offenbarung behauptet) sich in persönliche Schuld verstrickt, warum hat nicht einer, ausser dem Einen, der überkommenen Sünde, wenn er sie erkannt, so entgegengewirkt, wie er hätte sollen und können? Natürlich dürfen wir diese Tatsache nicht erklären wollen, wir würden ja eben dadurch unsern Begriff der Schuld, die darin mitgesetzte wirklich freie Entscheidung aufheben. Aber vor der Tatsache, dass kein einziger die behauptete Freiheit benützt hat, der Sünde so entgegenzuwirken, dass er ohne persönliche Schuld, wenn gleich nicht ohne Sünde, geblieben wäre, stehen wir doch als vor einem besondern Rätsel. Unwillkürlich erheben sich aufs neue alle Stimmen, welche uns die Freiheit selbst verdächtigen wollen.

Es wäre nichtsdestoweniger ein Fehler, diesen Stimmen nachzugeben. Die Glaubenslehre muss, wenn sie Wissenschaft sein will, an dem Grundsatz festhalten, dass mangelnde Einsicht in die letzten Gründe der Tatsachen nicht berechtigt, die Tatsachen umzudeuten. Die entschlossene Reduktion der Freiheit auf Notwendigkeit gelingt nicht ohne Ver-

gewaltigung der Tatsachen. Und zudem welcher Tatsachen! Nicht irgendwelcher gleichgültigen, sondern derjenigen, die wir nur mit bösem Gewissen leugnen können, des bösen Gewissens selbst, der Schuld. Auch jene Vermittlungstheorie (Rothe's S. 304) enthält dasselbe Rätsel, das uns hier übrig geblieben. Wem es nun allzu drückend erscheint, um sich bei der fortgebildeten kirchlichen Lehre oder dieser Vermittlungstheorie zu beruhigen, der wird vielleicht dem Gedanken eines vorzeitlichen Falles sich zuwenden, natürlich nicht in seiner mythologischen Ausführung, sondern eben als zu einem letzten Gedanken in dem Sinne, dass unsre Menschenwelt für Gottes ewiges Wissen ein Reich gefallener Geister sei, und mag versuchen, die Bedenken zu beseitigen, die sich dagegen erheben (S. 294). Und ein solcher berührt sich dann jedenfalls weithin mit der einzigen sonst überhaupt noch möglichen Stellung zu der Frage nach dem Ursprung der Sünde. Nämlich der des **Verzichts** auf eine vollbefriedigende Lösung. Und zwar des bewusst rückhaltlosen Verzichts. D. h. man darf dann in keiner Weise sich doch wieder gebärden, als begriffe man das Unbegreifliche; das wäre schliesslich immer nur eine schlechte Verbrämung des Zugeständnisses, die Sünde sei notwendig. Ist aber der Verzicht ein rückhaltloser, so darf er sich als Wiederaufnahme der ursprünglichen Stellung unsrer Reformatoren (im Unterschied von der altprotestantischen Dogmatik) unter den veränderten Erkenntnisbedingungen unserer Zeit betrachten: nicht als Wiederaufnahme der einzelnen einst damit verknüpften Gedanken, die, wie oft gezeigt, zum Teil mit dem genau erkannten Wesen der Sünde (Wechselwirkung im Reich der Sünde, Stufenunterschiede der Sünde und Schuld) nicht stimmen; ja überhaupt gar nicht als Wiederaufnahme der Form, die dieser Gedanke bei den Reformatoren fand, sondern ihres dadurch oft mehr verdeckten als deutlich gemachten Grundmotivs. So sagt z. B. Calvin: Gott hat den besten und gerechtesten Zweck gehabt in der Verordnung des Falls der Menschen, welcher der Gedanke der Sünde durchaus ferne ist. Ähnlich Zwingli und Luther, ja selbst der deutsche Text der Augustana: die Gottlosen haben alsobald, so Gott die Hand abgetan, von Gott sich zum Argen gewandt. Diese Anschauung, Supralapsarianismus genannt, weil der Wille Gottes den Fall des ersten Menschen

einschliesst, gehört, wenn als Theorie gefasst, einerseits deutlichst zu den Notwendigkeitstheorien; indem aber die Sünde doch in keiner Weise auf Gott zurückgeführt werden soll, im Gegenteil Adam »nach Gottes Ordnung, aber durch seine Schuld« fällt, so ist die Notwendigkeitslehre mit Nachdruck als unfromm abgewiesen. Wie man jene beiden Sätze zugleich behaupten könne, ist nicht gezeigt; ihre Unbegreiflichkeit vielmehr offen zugestanden: »wenn einer sagt, dass das über seinen Verstand gehe, so sage ich. auch über den meinigen« (Luther). Aber eben darin liegt der Unterschied von jenen Theorien, welche die Unvermeidlichkeit glauben beweisen oder doch ihr Zusammenstimmen mit dem christlichen Gedanken von Gott verstehen zu können. Daher darf auch der Standpunkt der Reformatoren keineswegs mit dem modernen Determinismus zusammengestellt werden. Die Eigenart jenes Standpunkts ist gerade der Verzicht auf eine widerspruchslose Erkenntnis: es ist voller Ernst gemacht mit der Schuld des menschlichen Willens, ihr Umschlossensein von Gottes Willen ist nichts als ein ebenso ernsthaftes Betonen der religiösen Abhängigkeit von Gott. Mit solchem Verzicht, dem wirklichen, nicht dem scheinbaren, der ein leeres Spiel mit Worten treibt, wird, immer wieder und in der Gegenwart besonders, mancher Ernst machen, der den langen Weg tiefsinniger Versuche ohne volle Befriedigung durchlaufen hat: »wir begreifen die Lösung nicht, an die wir glauben«. Und ein solcher mag fortfahren: wir stehen auch hier an der einen unübersteiglichen Grenze unseres Erkennens, nämlich wie das Endliche zum Unendlichen sich verhalte, oder an dem Problem von Zeit und Ewigkeit, das wir schon wiederholt streiften, das uns immer wieder beschäftigen wird. Nur muss er an der jetzigen Stelle betonen, dass es sich um das Problem unsres allernächsten und höchsten Anliegens, unsrer sittlich-religiösen Existenz selbst handelt, nicht um eine kühle metaphysische Betrachtung der Welt, sondern um unser persönliches Glaubensleben. Also steht er in unsrer Frage doch nicht ebenso zu jenem Problem wie sonst, wo es auch auftaucht: bei dem göttlichen Innenleben, Gottes Verhältnis zur Welt, am Schluss der Christologie. Seine Anerkennung nützt hier weniger. In solcher Gemütsverfassung wiederholen wir etwa, ohne aber damit eine neue Erkenntnis auszu-

sprechen, das Wort desselben Philosophen: »Die Wurzeln der Metaphysik liegen in der Ethik« (Lotze). Auch etwa das Dichterwort: »Der Freiheit entzückende Erscheinung nicht zu stören lässt Gott der Übel grauenvolle Schar in seinem Weltall toben». Aber wir fügen erschüttert hinzu: nicht nur der Übel, sondern der Sünde grauenvolle Macht; denn die Liebe will Freiheit. Und eben darum handelt es sich nicht um eine entzückende Erscheinung für das ästhetische Gefühl, sondern um den Sinn der höchsten Wirklichkeit, den wir im Glauben an Gottes gnadenvolle Offenbarung dankbar erfassen dürfen, aber auch erkämpfen müssen, und in dessen Erleben wir erfahren, dass unserem ringenden Willen die lückenlose Erkenntnis für jetzt versagt ist.

So ist dann jedenfalls dieses Ende des langen Weges noch einmal eine nachdrückliche Aufforderung, die Frage nach dem Wesen des Bösen gegenüber der vom Ursprung als die entscheidende anzuerkennen und die nächsten Schlüsse, die sich aus dem genau erfassten Wesen, zumal in bezug auf das Reich des Bösen, ergeben, nicht gering zu achten. (Über das Problem der Freiheit überhaupt s. Ethik S. 76 ff.)

Die Seite des grossen Problems, die uns auf die letzte Betrachtung geführt hat, wird für die Dogmatik auch nicht weiter aufgehellt durch den biblischen Gedanken **des Bösen** als des Fürsten der Welt, des Reichs der Sünde. Denn, ohne dualistische, d. h. aber unterchristliche, Umsetzung des übermenschlichen Widersachers Gottes und Versuchers der Menschen in einen zweiten Gott, verlegt er ja das Rätsel nur an einen andern Punkt. Sofern aber jenem Gedanken überhaupt in der Dogmatik eine Stelle gebührt, gilt methodisch ganz dasselbe, was zu Anfang des Abschnitts, der von den Engeln handelt, gesagt wurde. Dies vorausgesetzt, dürfen wir uns beschränken auf die üblichen Einwände, auf die Stellung Jesu, auf den daraus sich ergebenden Grundsatz. Auch das in der Kürze. Der Gedanke würde freilich durch eine Erinnerung an »die Geschichte des Teufels« an Interesse gewinnen. Sie ist weithin ein tiefer Strom des Aberglaubens, in dem die reineren Quellen des Ursprungs fast untergegangen sind. Unsere Teilnahme wendet sich, von diesen abgesehen, am meisten auf den neuen Zufluss, der aus dem deutschen Sündengefühl entspringt und die antike Überlieferung ver-

tieft, zuletzt und am grandiosesten in Luther, freilich auch ihr die grausigsten Elemente erst hinzufügt (Hexenprozesse); dann auf die eigentümliche Wiederbeachtung, die der Gedanke nach der vermeintlich für immer vollzogenen Luftreinigung durch den Rationalismus in unserer klassischen Dichtung (Faust) fand; endlich auch auf die äusserliche Repristination der alten Lehre, welche die gleichfalls äusserliche Antithese von Strauss hervorrief: wenn es keinen Teufel gäbe, gäbe es auch keine Erlösung.

Auf das alles verzichtend müssen wir zunächst feststellen, dass die Gründe gegen ernsthafte Berücksichtigung des Gedankens, die von manchen als unwiderlegliche angesehen und doch kaum immer genau formuliert werden, zwar sämtlich ernstester Beachtung wert, aber sämtlich nicht unwiderleglich sind. Einmal soll das Zusammensein so grosser Einsicht und so grosser Bosheit, wie sie im Teufel angenommen werde, ungereimt und ebenso die Annahme einer Organisation des Bösen in sich widersprechend sein. Aber für die Wirklichkeit von beidem zeugt auf dem menschlichen Gebiet des Bösen die Erfahrung laut genug. Gerade wenn die Sünde einen gewissen Grad von Bewusstheit erreicht hat, pflegt sie die Kunst des Organisierens meisterhaft zu verstehen; und ohne Zusammensein von Einsicht und Bosheit überhaupt gäbe es gerade die Erscheinungen des Bösen nicht, welche die Sprache bezeichnend genug diabolisch nennt. Sodann spielt auch in unsrer Frage eine grosse Rolle die Erklärbarkeit der Teufelsvorstellung, und zwar die historische so gut als die psychologische, aus fremden Religionen wie aus der rätselhaften Natur der Sünde. Werde sie doch von uns als Widerspruch zu unsrer Bestimmung, ja überhaupt als Widerspruch in sich selbst empfunden, zumal im raschen unerklärlichen Wechsel der Stimmungen, und darum als unbegreifliche Macht: wie natürlich sei es deshalb, ihren Ursprung aus uns hinauszuverlegen. Zweifellos wird den Teufelsgedanken so erklären, wer ihn ablehnt; der Beweis, dass er daraus und daraus allein erklärt werden müsse, ist nicht erbracht und lässt sich nicht erbringen. Weiter: religiös gefährlich sei der Teufelsglaube, Vorwand träger Selbstrechtfertigung, Anlass zu selbstquälerischer Angst. Unleugbar ist beides oft der Fall, wie jede eingehende Seelsorge beweist. Aber ist der Teufelsglaube,

wenn im Sinn von Eph. 6, 11 verstanden, von diesen Vorwürfen getroffen? dient er in diesem Wort von der christlichen Waffenrüstung gegenüber dem unsichtbaren Feind der Bequemlichkeit oder der Selbstpeinigung? Vollends in Jesu Worten vom Bösen? Aber endlich, jedenfalls unnötig soll der Gedanke sein, religiös gleichgültig; denn keine Seite des christlichen Urteils über die Sünde werde dadurch verändert. Die das am lautesten versichern, tun oft am wenigsten durch eine sorgfältige Sündenlehre, um es zu beweisen. Aber unmittelbar sind wir dadurch auf unsern zweiten Punkt geführt, zu Jesu Stellung.

Und zwar müssen wir von den Worten Jesu ausgehen, denn das Urteil über die Erzählungen von den Dämonischen hängt naturgemäss von dem Urteil über den Teufel und sein Reich ab, nicht umgekehrt, namentlich da heutzutage auch der von seinem Dasein Überzeugte die »Besessenen« als Kranke behandelt. Im Blick auf die Worte Jesu aber muss man zuerst fragen: lassen sie sich bildlich verstehen? An und für sich die einen wohl, etwa Matth. 13, 19. 39, aber andere unmöglich, nämlich die, welche sein eigenes Wirken als Kampf mit dem Bösen und Sieg über den Bösen bezeichnen, Matth. 12, 25 ff.; Luk. 10, 18 Parall. Dann aber lautet die weitere Frage: ist bewusste Akkommodation Jesu an Zeitvorstellungen vom Teufel denkbar? Gewiss nicht, sie wäre gerade an diesem Punkt mit seiner Wahrhaftigkeit unvereinbar wie mit seiner Lehrweisheit. Und so stehen wir vor der entscheidenden Frage: dürfen wir eine Schranke seiner Erkenntnis annehmen? Zweifellos ist hier viel grössere Vorsicht geboten, als wenn sonst solche Grenzen berührt werden. Man kann geradezu so ordnen: auf dem Gebiet der allgemeinen Welterkenntnis wird niemand Jesu aus Glaubensgründen vollkommenes Wissen zuschreiben, sondern es selbstverständlich finden, dass er die Vorstellungen seines Volks und seiner Zeit z. B. von Sonne und Erde teilt. Manche werden sich eine Weile bedenken, ob Jesus durch sein Wort über eine geschichtliche Tatsache, etwa die Abfassung eines Psalms (Matth. 22, 43 ff.) uns binden wolle: noch mehr, ob er seine Wiederkunft im Laufe des lebenden Geschlechts erwartet habe. Doch selbst im letzten Fall wird dem Glauben, gesetzt, die Worte über die Wiederkunft lassen sich nicht anders deuten, Jesu eigener Verzicht Mark. 13, 32

zur Beruhigung dienen. Aber sollte der Erlöser vom Bösen über den Bösen reden wesentlich in der Anlehnung an das Bewusstsein seiner Zeit, nicht aus dem Eigensten heraus?

Aus der einfachen Tatsache, dass, wie wir uns eben erinnert, im Bewusstsein Jesu verschiedene Kreise, dem Mittelpunkt nähere und fernere, unterschieden werden müssen, ergibt sich jedenfalls die Pflicht, auch unsre gewiss besonders wichtige Frage nicht von vornherein als eine Frage des Unglaubens abzulehnen, sondern in ihrer Eigenart zu erwägen. Auch haben wir in der Apologetik verstehen gelernt, warum uns eine solche Prüfung nicht erspart sein soll: weil die Offenbarung durchaus nur einen einzigen Zweck hat, Gott uns nahe zu bringen, und weil sie eine durchaus persönliche ist (S. 138 ff.). Nun kann aber niemand in der evangelischen Kirche leugnen, dass die vorliegende Frage von solchen, die sich im Glauben an Christus eins wissen, verschieden beantwortet wird. Also wird die Dogmatik sich begnügen müssen, genau anzugeben, unter welchen Bedingungen das Für und Wider in der Stellung zum Teufelsgedanken innerhalb der christlichen Gemeinde als christlich anzuerkennen ist.

Solche Bedingungen gelten für beide Teile. Wer für sich selbst dieses Gedankens glaubt entraten zu dürfen, nicht leichtfertig, sondern seiner Meinung im Glauben gewiss (im Sinn von Röm. 14, 5. 23), der ist offenbar verpflichtet nachzuweisen, dass sein Urteil über die Sünde wesentlich dasselbe sei, dass er an ihrer Macht und Gefahr, insbesondere im Reich der Sünde und seines Ärgernisses, nichts verkleinere. Denn nur so vermag er, was doch für ihn unumgänglich ist, sich zu überzeugen, dass jener Gedanke nicht zum innersten Kern des Bewusstseins Jesu als des Erlösers von der Sünde gehöre; andernfalls würde er, mit ihm im Urteil über die Sünde uneins, auch der Erlösung sich nicht getrösten können. Mit diesem Nachweis ist ein zweiter für ihn verbunden: dass mit der rückhaltlosen Anerkennung der geschichtlichen Offenbarung, d. h. also der geschichtlichen Bedingtheit, die Unüberbietbarkeit dieser Offenbarung nicht nur nicht geschädigt, vielmehr nur desto zweifelloser, glaubwürdiger werde. Und dafür ist ihm die Erkenntnis besonders wichtig, wie hell und rein Jesu Wort auch in diesem Stück die dumpfe, schwüle Luft des Zeitaberglaubens durchbricht.

So der Ablehnende. Wer dagegen sich verbunden erachtet, auch hierin der Autorität Jesu sich unterzuordnen, der ist seinerseits verpflichtet, ebenso die Gründe seiner Unterordnung sich genau deutlich zu machen wie den Inhalt des Gedankens streng gemäss dem neutestamentlichen Zeugnis zu umgrenzen. Er wird ihn nicht zum Heilsglauben im strengsten Sinne rechnen, auch nicht als eine so unmittelbare Folgerung aus demselben ansehen, wie z. B. die Sündlosigkeit Jesu, sondern auf Grund seines Heilsglaubens an ihn glaubt er ihm auch in diesem Stück als dem vertrauenswürdigen Zeugen über ein Geheimnis der unsichtbaren Welt, das an der Grenze der Offenbarung steht, welche sich an unsre Erfahrung im Glauben wendet. Und dementsprechend verbietet er sich jeden Schritt hinaus über das ausdrückliche Wort Jesu oder das selbst nicht darüber hinausgehende Zeugnis der ersten Gemeinde. Jede phantastische Ausmalung abweisend, wird er dieses Zeugnis etwa in folgender Weise zusammenfassen. Das Reich der menschlichen Sünde steht im Zusammenhang mit aussermenschlichem Bösen, und dieses hat seine Spitze in einem persönlichen bösen Willen. Sein Wesen ist wie überhaupt das innerste Wesen aller Sünde (S. 273 ff.) vollendete Ausprägung der Irreligiosität, Gottesfeindschaft, weil Gott sein wollen des Geschöpfes: »wenn es einen Gott gäbe, so wollte ich selbst ein solcher sein, und darum hasse ich Gott« (Nietzsche). Man vergleiche, wie 2 Thess. 2 die Verkörperung des widerchristlichen Geistes in einer Person geschildert ist und wie im 1. Johannesbrief die Leugnung der einzigen Stellung des Sohnes zum Vater den Charakter des Antichrists beziehungsweise der Antichristen ausmacht. Bewussten Widerspruch gegen das Gute und raffinierte Freude am Bösen, und zwar in allen seinen oftgenannten Grundbeziehungen, deren tiefste aber eben der Gegensatz zu Gott ist, nennt die Sprache unwillkürlich teuflisch. Das Wirken dieses Bösen besteht in der Versuchung, im vollbewussten und gewollten Ärgernisgeben. Sofern die Versuchung immer in Vorspiegelung von Scheingütern besteht, ja das Böse selbst im letzten Grunde, mit dem Guten verglichen, lauter Schein und Lüge ist, heisst der Böse der Lügner; und weil der Schein, die Lüge als solche Gegensatz zum Leben ist, um das Leben bringt und Tod ist, heisst er Menschenmörder: beides von Anfang,

eben weil er für die Menschengeschichte von ihrem Anfang an in diesem seinem Wesen sich geltend macht (Joh. 8, 44). Mit dem Geiste der Welt in der wechselnden Zeit wechselt auch Form und Farbe seiner todbringenden Lüge. Im Kreise solcher Gedanken war auch die Rede vom dummen Teufel eine humorvolle Gegenwehr, insbesondere des deutschen Volksgemüts gegen die erdrückende Last des Gedankens, der ihm kein Spiel war, und darum im Grunde ein Urteil des Glaubens an den Sieg des Reiches Gottes; also kein Gegensatz zu dem Ernste der Überzeugung, dass diese übermenschliche Bosheit im Bunde mit übermenschlicher Klugheit vorzüglich in der allgemeinen Herabsetzung, in dem Lächerlichmachen der ganzen Vorstellung sich wirksam erweise. Gibt es einen Bösen, so ist sein Meisterwerk die Kunst, mit der er den Glauben zerstört, dass er wirklich ist. Und jedes Geschlecht mag in ihren besonderen Schwierigkeiten, zu dem unsichtbaren Gott durchzudringen, seinen Widerstand sehen: in der epidemischen Gleichgültigkeit gegen Gott so gut wie in den Zerrbildern unlauterer Frömmigkeit. (Über sogenannte teuflische Versuchungen s. Ethik S. 257.)

So mag in Rede und Gegenrede das Für und Wider laut werden und deutlich rücken beide einander weit näher, als es zuerst scheint; die Entscheidung aber muss aus den obengenannten Gründen jeder für sich selbst treffen.

Zufolge der anfangs genannten Einteilung (S. 202 f.) folgt der Abschnitt über

Die göttlichen Eigenschaften.

Darin wird ausgeführt, was über Gottes Wesen gesagt wurde, nachdem dieses selbst, wie es um der Sache willen sein muss, in seinem Verhältnis zur Welt, zumal der sündigen Welt, näher bestimmt ist. Zunächst die methodischen Grundfragen: Was sind Eigenschaften? Welche Bedeutung hat es, von Gottes Eigenschaften zu reden? Wie sind sie einzuteilen?

Die methodischen Grundfragen.

Den Begriff von Eigenschaften mag eine schlichte Erinnerung deutlich machen. Wir erkennen das Wesen eines Dings aus seinen Wirkungen; denn was in gar keiner Weise auf uns wirkt, ist für uns als unerkennbar nicht vorhanden. Das ist selbstverständlich, wenn der Satz in seiner Allgemeinheit belassen wird, wenn er nicht sofort näher aussagen will, auf welche Weise etwas sich wirksam erweist, bekanntlich keine einfache Frage. Jenes Selbstverständliche anerkennend müssen wir sagen: die regelmässigen Wirkungsweisen eines Dings nennen wir seine Eigenschaften. Dann aber ist es auch selbstverständlich, dass wir das Wesen eines Dings erkennen, wenn wir seine Eigenschaften erkennen: aus dem schon angegebenen Grund, weil wir es eben nur soweit erkennen, als es auf uns irgendwie wirksam ist.

Darin ist zugleich die Bedeutung der Lehre von den göttlichen Eigenschaften angegeben. Sie sagen wirklich aus, wer Gott ist; und mit wie dankbarer Freude sie gepriesen werden, eben weil Gott darin gepriesen wird, zeigt anschaulich die Tatsache, dass die Frommen Israels sich nicht genug tun können in dem stets erneuten: barmherzig und gnädig, geduldig und von grosser Güte und Treue (2 Mos. 34, 5 Parall.). Es klingt zwar sehr vornehm, wenn dem gegenüber durch die ganze Geschichte der Glaubenslehre herab die Rede geht: Gott hat eigentlich keine Eigenschaften, sein Wesen ist so rein, so einfach, dass man keine einzelne Eigenschaft von ihm aussagen kann. Die Eigenschaften bezeichnen nicht etwas Besonderes in Gott, sondern in der Art, das absolute Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen (Schleiermacher). So wie jener Satz ursprünglich gemeint war, wäre er streng genommen so viel als: Gott ist unerkennbar. Dann aber wäre er, wenn man dies streng nimmt, für uns nicht vorhanden, und der neuplatonische Gottesgedanke, wonach Gott das reine bestimmungslose Sein ist, hat in der Tat für den in der äussern und innern Not kämpfenden Menschen keinen Wert; er bekommt ihn nur dadurch, dass diese philosophische Abstraktion, die im Grunde nichts ist als die Verneinung alles bestimmten Seins in der Welt oder etwa die Welt, als Einheit, nicht als Viel-

heit gedacht, von der wirklichen Religion her noch gewisse Merkmale verstohlen mit sich führt, an die das religiöse Vertrauen sich halten kann. Aber selbst wo dieser versteckte Inhalt das Übergewicht hat, ist die Wiederholung des Gedankens, dass Gott eigentlich keine Eigenschaften habe, nicht ohne Gefahr. Die Gefahr besteht wenigstens im geheimen fort, dass unser Gott, der lebendige, dass die Realität seines Wirkens auf die Welt, sein Verhalten zu unsrer Schuld und unserm Glauben, zu unsrer Not und unserm Glück verflüchtigt wird, wie etwas erscheint, was ihm doch nicht so recht zu Herzen geht. Nur in dem Sinn kann sich der christliche Glaube jenen Satz gefallen lassen, dass er ihm eine Erinnerung ist an wichtige Wahrheiten. Einmal: in Gott sind alle Eigenschaften Ausdruck seines einheitlichen Wesens, seines ewig guten Willens, er muss nicht wie wir werdende Menschen erst zu der innern Geschlossenheit, z. B. von Güte und Weisheit und Gerechtigkeit sich durchringen; in diesem Sinn hat Augustin recht mit seinem erhabenen Wort: seine Grösse ist dasselbe, was seine Wahrheit, und seine Wahrheit, was seine Güte. Zum andern: wir haben keine adäquate Vorstellung vom göttlichen Innenleben nach seinem formalen, sozusagen psychischen Verlauf (S. 211 ff.). Dieses christliche Verständnis von der Bedeutung der göttlichen Eigenschaften hängt ganz daran, dass wir auch hier den obersten Grundsatz nicht vergessen: aus der Offenbarung, aus dem Angesicht Jesu Christi erkennen wir unsern Gott. Wären wir an jene vielgerühmten drei Wege gewiesen: von allen Wirkungen in der Welt steigen wir zur Ursache, alles Unvollkommene setzen wir vollkommen, allem auch noch so Vollkommenen streifen wir ab, was von beschränkender Bestimmtheit noch daran haftet, weil alles Bestimmte beschränkt ist, so könnten wir nur ein Schattenbild von Gott gewinnen, eben jenes eigenschaftslose reine Sein.

Auch über die Einteilung der Eigenschaften ist das allein Wichtige damit schon gesagt. Ruhende und wirkende können wir nicht unterscheiden, denn ruhende gibt es, recht verstanden, nicht, wenn (s. oben) alle Eigenschaften Wirkungsweisen sind und eben nur aus dem Wirken erkannt werden können. Deswegen ist auch die verwandte Unterscheidung von göttlichen Eigenschaften der Weltabgezogenheit und

Weltbezogenheit, soweit sie nicht das Selbstverständliche sagt, dass Gott nicht Welt ist, gefährlich. Ist Gott die heilige Liebe, so können alle Eigenschaften nichts sein als die Wirkungsweisen dieser Liebe, die ihren einheitlich-unerschöpflichen Reichtum auseinanderlegen. Nur das ist noch hinzuzufügen, folgt aber auch schon aus dem bisherigen: weil die göttliche Liebe den Gedanken der absoluten Persönlichkeit einschliesst, voraussetzt (S. 206 ff.), werden wir von den Eigenschaften der Liebe eben die der absoluten Persönlichkeit zu unterscheiden haben; die Lehre von den göttlichen Eigenschaften entspricht auch hierin genau der Lehre von Gott. Und es kann keine Frage sein, welches diese letzteren Eigenschaften sind: Allgegenwart und Ewigkeit bezeichnet den Unterschied der Liebe Gottes von der in Raum und Zeit uns gegebenen Welt, die Gott liebt, also diese Eigenschaften entsprechen dem Gedanken des Absoluten in der Gotteslehre; Allmacht und Allwissenheit beziehen sich auf die Grundmerkmale geistig-persönlichen Lebens, Wollen und Wissen, und entsprechen dem Gedanken der absoluten Persönlichkeit in der Gotteslehre.

Darstellung.

Eigenschaften der Liebe Gottes.

Unter ihnen ist wohl nur die der Weisheit besonders zu stellen, nicht auch die der Güte, und jedenfalls sind beide in allem Wirken Gottes aufzuweisen, nicht nur auf dem natürlichen und allgemeinsittlichen Gebiet; sonst geht ihnen leicht die christliche Bestimmtheit verloren. Allgemeine **Voraussetzung der Liebe**, wo noch nicht von Liebe im strengen Sinn (S. 213 ff.) die Rede sein kann und da wo diese nicht erwidert wird, ist die Güte und Freundlichkeit, die Bereitschaft, Leben und Freude zu spenden. Daher ist auch ihr Umfang keineswegs auf das Reich Gottes beschränkt. Gott ist gütig gegen alle seine Geschöpfe (Ps. 33, 5); und er »grüsst manchen, der ihm nicht dankt.« Aber auch wenn schon die Liebe sich wirksam erweist, bleibt seine Güte freundliche Begleiterin, wie sie zuvor wirkungsvolle Wegbereiterin der Liebe war. Von Jesus sagten nach einem alten Wort die Zeitgenossen: »lasst uns zur Freundlichkeit gehen«; und der Wert auch unsrer unvollkommenen Güte zur

Anknüpfung und zur Erhaltung echter Liebesgemeinschaft mag uns die Bedeutung der Güte Gottes deutlich machen, die ihr Quell und ihr Urbild ist, zumal auch darin, dass schon sie, nicht erst die Liebe selbst, Ernst und Gerechtigkeit in sich schliesst und unsre menschliche Nachahmung vor schwacher, schädigender Gutmütigkeit bewahrt. Immerhin ist Gottes Güte Vorhof, die Liebe das Heiligtum. Und ehe wir dieses betreten, erinnern wir uns, dass sowohl jene Güte als die Liebe selbst in ihrem Verhältnis zur Zeit durch besondere Worte bezeichnet wird.

Geduld und Langmut nämlich bedeutet nicht nur Aufschub der Strafe, sondern die bis zur letzten möglichen Probe nicht ermüdende Liebe. Durch den Kontrast zwischen der scheinbaren Ohnmacht der Langmut und der höchsten sittlichen Allmacht wird diese Eigenschaft Grund zu besonderer Anbetung, wie z. B. Luther nicht müde wird, gerade darin, dass Gott nicht nach Menschenart imponiert, seine Gottheit aufzuweisen. Verwandt mit der Langmut ist die Treue, aber sie wird in der heiligen Schrift ganz besonders auf die schon Gläubigen und zwar gerade unter den Nöten ihrer Schwachheit bezogen, Gottes Treue greift siegreich über; das »treu ist Gott« bleibt auch hier des höchsten Schatzes Preis. Die Wahrhaftigkeit aber ist teils die Verheissungstreue Gottes insbesondere, teils, namentlich bei Johannes, ganz allgemein, an den griechischen Sprachgebrauch anknüpfend und ihn überbietend, die höchste Wirklichkeit des höchsten Wertes, so dass Liebe und Wahrheit in diesem tiefsten Sinn geradezu füreinander eintreten können, wie umgekehrt das Böse und die Lüge gleichgesetzt werden.

Die **Grundeigenschaften der Liebe** ihrem innersten Wesen nach, zunächst als Hingabe, sind Gnade und Barmherzigkeit. Gnade (das paulinische Grundwort) ist die frei und souverän sich herablassende und zwar besonders zu Unwürdigen, zu schuldvoll widerstrebenden Sündern sich herablassende Liebe. Dass sie wirklich Gottes Gesinnung, nicht nur eine von Gott ausgehende übernatürliche Kraft ist, mag als neu erlebte Wahrheit unsrer Reformatoren ausdrücklich hervorgehoben werden. Weil aber das Wort unter uns Evangelischen oft auch gedankenlos gebraucht wird, ist im erbaulichen Sprachgebrauch der Wechsel mit

andern Worten wie Huld ratsam. Eng verwandt ist Barmherzigkeit, aber es bezeichnet die des menschlichen Elends sich annehmende Liebe und betont zugleich ihre Lebendigkeit, sozusagen das Brennen und Brechen des göttlichen Herzens.

Nun dürfen wir aber bei allen diesen einzelnen Seiten des einheitlichen göttlichen Liebeswirkens nicht vergessen, dass wir die **Liebe Gottes** als **heilige** zu bestimmen hatten (S. 217 ff.). In dieser Hinsicht redet die heilige Schrift vom Zorne Gottes. In den vielfachen und zum Teil leidenschaftlichen Verhandlungen über dieses Wort hat man sich nicht immer deutlich vergegenwärtigt, dass es zwei wichtige Gedanken bezeichnet. Der eine ist, wie eben schon erwähnt, der der heiligen Liebe, der Liebe Gottes, die ihrer nicht spotten lässt, die mit unvergleichlichem Ernst gepaart ist, eben weil sie die unvergleichliche Liebe ist. Dieser Gedanke ist von Anfang an nachdrücklich betont worden, über ihn ist hier nichts weiter hinzuzufügen. Der andere ist der einer lebendigen Bewegung des göttlichen Innenlebens; und weil nun wir Menschen bei dem Worte Zorn gerade an die Leidenschaftlichkeit, die Plötzlichkeit, aber auch Wandelbarkeit dieser Gemütsbewegung denken, so hat von jeher die Übertragung auf Gott Schwierigkeiten bereitet und Umdeutungen veranlasst. Die berühmteste ist die: Zorn Gottes bezeichne im Neuen Testament nichts anderes als die entgültige Reaktion Gottes gegen die entgültig seiner Liebe Widerstrebenden, ihre Vernichtung, bezeichne also nur eine ganz bestimmte Wirkung Gottes am Abschluss der Geschichte; damit sei alles Anthropopathische ausgeschlossen, ja überhaupt könne vom Zorn Gottes als einer Eigenschaft nicht die Rede sein. Der neutestamentliche Beweis für diese Ansicht (Ritschl), die für einzelne Aussagen trefflich passt, lässt sich bei andern nur mit Gewalt durchführen (Röm. 1, 18. Joh. 3, 23 ist von der Gegenwart die Rede). Die Absicht aber, alles Anthropopathische auszuscheiden, ist weder biblisch zu rechtfertigen, da z. B. Paulus neben Zorn das in seiner Art noch stärkere Grimm gebraucht (Röm. 2, 8), noch überhaupt in jeder Hinsicht wünschenswert: denn wenn die Reaktion gegen die menschliche Sünde nur ein Wirken Gottes sein sollte, ohne für das Leben Gottes selbst etwas zu bedeuten, so müssten wir das-

selbe von der Liebe sagen, womit offenbar die christliche Grundvoraussetzung verletzt wäre. Daher müssen wir vielmehr sagen: wir stehen vor dem Geheimnis der göttlichen Persönlichkeit, die wir als innerlichst bewegtes Leben denken müssen, ohne doch diesen notwendigen Gedanken vollziehen zu können, was uns bald bei der Lehre von Gottes Ewigkeit abschliessend beschäftigen wird. Und wären die Anwälte des göttlichen Zorns dieser Grenze unsres christlichen Erkennens eingedenk gewesen, so hätten sie nicht ihrerseits in Ausdrücken davon reden können, welche nicht nur die innere Einheit des göttlichen Lebens, sondern sogar den christlichen Begriff der Liebe gefährden und mehr durch einzelne und zwar nicht die höchsten Worte des Alten Testaments als durch den Grundsinn des Neuen sich erhärten lassen. Kurz: der Ernst der göttlichen Liebe muss unverkürzt bleiben; das Wort Zorn Gottes darf nur mit der ehrerbietigen Zurückhaltung gebraucht werden, die wir dem Geheimnis des göttlichen Lebens schuldig sind: und als eine Eigenschaft Gottes kann man den Zorn nur sehr uneigentlich bezeichnen.

Wohl aber ist in der heiligen Schrift die **Gerechtigkeit** Gottes eine besonders wichtige Eigenschaft; und ihre Eigenart besteht gerade darin, dass sie die einzelnen Wirkungsweisen der Liebe Gottes, sowohl die, welche die Sünde vergeben und heilen, als richten und vernichten, in einem einzigen Wort zusammenfasst. Das wäre freilich nicht der Fall, wenn unsre Alten recht hätten mit ihrem Begriff von Gerechtigkeit, der ganz juristisch bestimmt ist. Sie unterschieden gesetzgebende oder vorausgehende, vergeltende oder nachfolgende, bei letzterer wieder belohnende und strafende. Tatsächlich kam sie dann, der Sünde wegen, nur als strafende in Betracht: mit welchem Ernst, zeigt sich in der Versöhnungslehre, die ganz darauf angelegt war, einen nach den Normen dieser Gerechtigkeit als Strafgerechtigkeit gültigen Ausgleich zwischen ihr und der Barmherzigkeit Gottes nachzuweisen. Dieser Begriff der Gerechtigkeit beherrscht noch weithin die Stimmung, auch wo die festgefügte Form der alten Lehre längst erweicht ist. Dass er nicht der biblische ist oder genauer keinenfalls der ganze biblische, bedarf kaum eines Beweises. Besonders in den Psalmen und bei Jesaja ist sehr oft in einem Versglied

Gnade, im andern Gerechtigkeit gesetzt, und zwar so, dass nach dem Zusammenhang ein Gegensatz ausgeschlossen ist (Ps. 103, 17. 143, 1. 2. Parall.). Ja es ist sehr begreiflich, dass unter dem Eindruck solcher Stellen und im Gegenschlag zu jener Einengung des Wortes auf Strafgerechtigkeit der Versuch gemacht wurde, jede Beziehung des Begriffs auf doppelte Vergeltung zu leugnen und überhaupt den Gedanken göttlicher Richtertätigkeit auszuscheiden. Nun sollte Gerechtigkeit in der Schrift nichts bedeuten als die Folgerichtigkeit des göttlichen Handelns in der Verwirklichung seines Heilszwecks, und von Gnade, wozu es einst den strengsten Gegensatz gebildet, kaum mehr zu unterscheiden sein (Ritschl). Ja diese Umwendung des Begriffs erschien sozusagen wie eine späte Anerkennung des paulinischen Rechtfertigungsgedankens auch in der biblischen Philologie; denn in der Tat, zwischen dem festgehaltenen alten Begriff Strafgerechtigkeit und der klaren Gleichung Rechtfertigen und Sündenvergeben (Röm. 4, 7) war eine Kluft befestigt, seit man die volle Strenge der Strafstellvertretungslehre verlassen hatte. Allein nun kamen umgekehrt alle die Aussagen der heiligen Schrift zu kurz, in denen doch unleugbar auch von Strafgerechtigkeit die Rede ist (vgl. z. B. 2 Thess. 1, 6 ff.): und überhaupt, wer könnte leugnen, dass der Gedanke des Richterwaltens Gottes ein für das Alte und Neue Testament grundlegender ist und nur gewaltsam in den allgemeinen des folgerichtigen, normgemässen Verhaltens umgesetzt werden kann?

Die Glaubenslehre kann nicht alle schwierigen und noch keineswegs einstimmig beantworteten Einzelfragen des biblischen Gedankens der Gerechtigkeit aufnehmen. Sie mag sich begnügen mit einer kurzen Erinnerung. Der heilige Gott heiligt sich durch Gerechtigkeit (Jes. 5, 16). Der Einzige und Unvergleichliche, der Erhabene nicht nur über alles Vergängliche, sondern sittlich über alles Böse, der allein Vollkommene heiligt sich sein Volk, eignet es sich an, dass es ihm gleiche, erwählt, beruft, leitet es. Als sein König, als Gesetzgeber, Richter und Regent in unzertrennter Einheit, bestimmt er, was recht ist für dieses Volk, was seinem höchsten Zweck gemäss, und setzt diese von ihm gesetzte Norm in lebendigem Walten durch, erweist sich eben darin als den Gerechten. Weil dieses Walten be-

herrscht ist von jenem obersten Zweck, ist es ebensowohl gerecht, wenn Gott sein ungerechtes Volk straft, als sein bussfertiges rechtfertigt vor seinen Feinden, es rettet und in seiner Gemeinschaft vollendet. Im Neuen Bund umspannt die heilige Liebe alle Menschen, sie verwirklicht sich in Gerechtigkeit, in innerer Angemessenheit an die mit ihr selbst gesetzten Normen. Gegenüber der allgemeinen menschlichen Sünde tritt sie als freisprechende, sündenvergebende auf. Ihr höchster Erweis ist die Offenbarung der Gnade im Kreuz Christi, aber einer Gnade, die jeden Gedanken an das Leichtnehmen menschlicher Sünde durch Gott endgültig unmöglich macht, das Gericht über die Sünde einschliesst. Wer diese Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, seiner Liebe, die doch heilige Liebe bleibt, im Vertrauen anerkennt, ist gerecht, der Glaube wird zur Gerechtigkeit gerechnet; solche Rechtfertigung ist nicht Schein, sie entspricht wirklich der göttlichen Gerechtigkeit. Die notwendige Kehrseite dieser vergebenden Gerechtigkeit ist aber die Verurteilung derer, die dieser »Norm des Glaubens« widerstreben, für sie wird dieselbe Gerechtigkeit Gottes notwendig Strafgerechtigkeit. Mithin ist, wenn man nach einem kurzen Ausdruck sucht, die Gerechtigkeit Gottes die Betätigung seiner heiligen Liebe unter dem Gesichtspunkt des souveränen Richterwaltens.

An allen bisher genannten Eigenschaften der Liebe Gottes hebt eine besonders wichtige Seite hervor die **Weisheit,** die darum auch für sich zu stellen ist. Weise nennen wir die göttliche Liebe als die den höchsten Zweck durch die schlechthin besten Mittel erreichende, als die in dieser Hinsicht absolut vernünftige. In den späteren Stücken des Alten Testaments ist als Gebiet dieser Weisheit mit Vorliebe die Natur und das Menschenleben gerade in seinen nicht direkt religiösen Zusammenhängen betrachtet (Weisheit auf der Gasse); aber je mehr alles zweck- und sinnvoll sein sollte, desto näher trat der Zweifel an einem klaren, überzeugenden Zweck (»es ist alles eitel«), und nur die schlichte Gottesfurcht bewahrte vor verzweifeltem Pessimismus. Dagegen zeigt das Neue Testament, wie die Weisheit Gottes darin ihren Triumph feiert, dass sie das Zweckwidrigste, die menschliche Sünde, durch das scheinbar zweckwidrigste Mittel, den Tod Christi, dem höchsten Zweck

dienstbar macht, die rätselvollste Lösung des grössten Welträtsels findet (1 Kor. 1. 2.). Von diesem lichten Punkte aus verbreitet sich in alle Dunkelheiten der Geschichte und des Einzellebens für den Glauben die Zuversicht, dass die Wege Gottes beste Wege zum besten Ziele sind, wenn auch noch nicht im einzelnen verstandene (s. Vorsehungslehre).

Die Eigenschaften der absoluten Persönlichkeit.

Diese Eigenschaften der heiligen Liebe Gottes wären religiös wertlos, wenn sie nicht als Wirkungsweisen der allmächtigen und allwissenden, allgegenwärtigen und ewigen Liebe Gottes geglaubt und erfahren werden dürften, so gewiss darin nicht der eigentümlich christliche Gehalt der göttlichen Eigenschaften ausgedrückt ist. Denn was hülfe uns eine gütige und gnädige, eine gerechte und weise Liebe, die in der wirklichen Welt zwar mächtiger wäre als wir, aber nicht allmächtig alles uns zum besten dienen liesse? Die uns wohl tröstete, aber selbst des Trostes darüber bedürfte, dass ihrem reinen Wollen die Kraft des Vollbringens fehlte? Weil es sich aber bei diesen Eigenschaften um die Grundmerkmale der absoluten Persönlichkeit handelt, treten hier naturgemäss dieselben Denkschwierigkeiten auf, die uns dort beschäftigten, ob nämlich absolute Persönlichkeit nicht ein Widerspruch in sich selbst sei, und sie treten hier noch ernster auf, weil es sich nicht mehr bloss um das göttliche Innenleben als solches handelt, sondern um das Verhältnis Gottes zu einer in aller Abhängigkeit nach Gottes eigenem Willen irgendwie selbständigen Welt. Daher entsprechen die folgenden Sätze genau denen über die Welt als Welt Gottes (S. 228 ff.) und finden weitere Anwendung in der Vorsehungslehre.

Wenn hierbei Allmacht ohne weiteres als allmächtiger Wille gefasst wird, so bedarf dies im Zusammenhang der Glaubenslehre keiner Rechtfertigung, handelt es sich doch nicht überhaupt um das Absolute, sondern die unbedingte Persönlichkeit. Vielleicht aber ist der Hinweis darauf nicht unnütz, dass die Sprache nicht wie für Wollen und Wissen, so auch für das göttliche Gefühlsleben ein besonderes Wort geprägt hat, obwohl nicht nur die Vorstellung des Zornes Gottes, sondern unmittelbar die Wesensbezeichnung Gottes

als Liebe darauf hinweist, und das eben genannte Problem in bezug auf sie am dringlichsten ist.

Die in Christus offenbare Liebe Gottes erweist sich dem Glauben als **allmächtige** darin, dass der göttliche Liebeswille für die Verwirklichung des höchsten Zwecks schrankenlos alle Mittel setzt; so unbedingt, dass auch das ganze jetzige Weltdasein abgebrochen und verwandelt wird, sobald dieser Liebeszweck es fordert — Auferstehung, neuer Himmel und neue Erde. Dieser Glaubenssatz von der allmächtigen Liebe Gottes bedarf aber einer Näherbestimmung. Das Wort: bei Gott ist kein Ding unmöglich oder: Gott kann, was er will, enthält zwei Sätze. Es heisst einmal: alles, was wirklich ist, ist wirklich, weil Gott es will; und: was Gott will, ist alles wirklich. Der erste hebt hervor, dass der göttliche Wille keine Schranke ausser sich hat, dass nichts wirklich ist, dessen Wirklichkeit nicht in Gottes Willen begründet ist; nicht einmal die sogenannten ewigen Wahrheiten. Der andere hebt hervor, dass Gott nicht auch alles mögliche andere, als das was wirklich ist, schaffen könnte, d. h. dass sein unbedingter Wille nicht Willkür ist, dass z. B. auch die mathematischen Wahrheiten in Gottes bestimmt vernünftigem Willen begründet sind. In der Dogmengeschichte neigten die Thomisten dazu, den ersten, die Skotisten, den zweiten Satz zu alterieren. Nur beide miteinander enthalten die volle Wahrheit. Darin hat Schleiermacher unzweifelhaft recht: es ist nichts wirklich, was nicht in Gott seine Ursächlichkeit hat; und es ist alles wirklich, wozu in Gott eine Ursächlichkeit ist. Nicht gegen diesen Doppelsatz hätte man sich wenden sollen, sondern gegen die nähere Erläuterung, die ihr Schleiermacher gegeben, als wäre es die einzig mögliche: nämlich dass alles, was wirklich ist, auf wesentlich gleiche Weise im göttlichen Willen begründet sei, und alles, was Gott will, auf wesentlich gleiche Weise von ihm verwirklicht werde. Damit wäre allerdings, wie bei Schleiermacher, das sogenannte Freie ebenso unbedingt wie das sogenannte Naturnotwendige, das Böse wie das Gute, das sogenannte Wunder wie die sogenannten gesetzlich geordneten Ereignisse in Gottes Allmacht begründet. Gegen dieses Verständnis der göttlichen Allmacht bildeten unsre Alten die freilich unzureichenden Begriffe des vorausgehenden und nachfolgen-

den, d. h. auf den menschlichen Willen Rücksicht nehmenden Willens Gottes, wodurch eben für die freien Handlungen Raum werden sollte. Aber besteht damit die göttliche Allmacht zusammen? Und zwar nicht nur mit dieser Formel unsrer Alten, sondern mit jenem Doppelsatz überhaupt, wie wir ihn bestimmt haben? Doch dieses Problem wird bei jeder der folgenden Eigenschaften deutlicher, am deutlichsten bei der Ewigkeit; es wird also dort erörtert werden.

Genau entsprechende Sätze und zuletzt dasselbe Problem ergeben sich in betreff der **Allwissenheit.** Der unbedingte Wille ist die unbedingte Intelligenz. Gott weiss alles, d. h. alles erkennt Gott so, wie es ist, und alles ist so, wie es Gott erkennt. Aber wieder ohne dass damit dieses Erkennen ein in bezug auf alles Erkannte, auf Gutes und Böses, Natur und Freiheit, Gleichartiges sein müsste. Wenn die alten Dogmatiker daher von einem »mittleren Wissen« sprachen, so bezeichneten sie damit an dieser Stelle die gleiche Grenze unseres Erkennens, an die uns der Gedanke der Allmacht führte.

Das religiöse Interesse an der **Allgegenwart** Gottes besteht darin, dass für seine allmächtige und allwissende Liebe der Raum, in dem wir uns bewegen, diese eine Grundform endlichen Daseins, keine Schranke sein darf, wenn wir uns seiner hilfreichen Nähe überall gleichermassen sollen getrösten können, und dass er doch auch nicht gar nichts für Gott bedeuten darf, weil sonst die Wirklichkeit unsres Seins im Raume bedroht scheint. In ihm leben, weben und sind wir (Apg. 17, 28); bin ich nicht ein Gott, der nahe ist und nicht ein Gott, der ferne sei (Jer. 23, 23)? Jede Sorge um geliebte Menschen in der Ferne zeigt es, wie unaufheblich beide Seiten des einheitlichen Glaubens sind, Gott ist ihnen und uns gleich nahe, ohne dass die räumliche Entfernung Schein würde. Und in solchem Erleben wird dem Glauben noch besonders wichtig der Gedanke, dass Gottes Liebe sich über alles unser Begreifen hinaus in einer neuen Welt offenbaren wird, die nicht mehr so wie unsre jetzige eine Welt des Raumes sein muss. Aber es bedarf nicht vieler Worte, abermals klar zu machen, wie begrenzt unsre Einsicht, wie unvollkommen z. B. die überlieferten Begriffe sind, die Gottes Allgegenwart näher bestimmen möchten.

Sie soll nicht nur eine des Wirkens sein, d. h. von aussen sich vollziehende, so wie etwa der Baumeister in seinem Bau gegenwärtig ist, sondern eine wesenhafte des Seins: aber nicht so wie ein irdischer Körper den Raum erfüllt, auch nicht so etwa wie eine Kraft an verschiedenen Punkten des Raums in verwandten Elementen wirksam gegenwärtig ist, sondern eben auf — »göttliche Weise«.

Aber in voller Schärfe tritt das Problem doch erst hervor in der Lehre von der **Ewigkeit** Gottes. Die Glaubenszeugnisse der heiligen Schrift preisen einerseits Gottes Erhabenheit über die Zeit lebhaft und mannigfaltig. Für ihn gilt nicht unser kleines menschliches Mass: tausend Jahre sind vor ihm wie ein Tag (Ps. 90, 4). Er ist von Zeitlauf zu Zeitlauf, mag unsre Einbildungskraft hoffnungslos Äonen an Äonen reihen. Daher heisst er, noch gewaltiger, der Erste und der Letzte (Jes. 44, 6), steht sozusagen am Anfang und Ende des Zeitverlaufs und schliesst ihn ein. Abermals weiter geht: er ist, war und kommt (Offenb. 1, 8). Vergangenheit und Zukunft sind in seine Gegenwart aufgenommen. So ist das einfachste Wort, das auf die doch unzureichende Verdeutlichung verzichtet, zuletzt doch das erhabenste: du bleibst, wie du bist (Ps. 102, 27). Weil Gott wandellos in sich derselbe ist, ist er über die wechselnde Zeit erhaben. Auf der andern Seite wird überall in der heiligen Schrift ganz unbefangen ein wirkliches Verhältnis Gottes zur Zeit vorausgesetzt; nicht etwa nur in Worten, die man als Anthropomorphismen leicht beseitigen könnte, sondern gerade auch, wenn der grösste Nachdruck eben auf diesem in menschlichen Bildern ausgedrückten Gedanken liegt: so in den Gleichnissen vom ungerechten Richter und der Witwe, vom bittenden Freund und anderen (Luk. 18, 1 ff.; 15, 4. 20). Das »er wollte lange nicht» will doch zweifellos sagen: das anhaltende Bitten, d. h. aber für unsern Zusammenhang, der Unterschied der Zeit, das Warten und Harren und Nichtlasswerden der Bittenden bedeutet etwas für Gott; ebenso ist es nicht gleichgültig für ihn, ob der Sohn verloren in der Fremde irrt oder ob er ihn von ferne kommen sieht.

Der Sinn dieser Doppelreihe von Aussagen ist klar. Gottes Liebe kann für uns in der Zeit stehende, ringende Menschen Gegenstand unbedingten Vertrauens nur sein.

wenn sie nicht wie wir zur Zeit steht, sondern, über der Zeit stehend, sie als Mittel beherrscht, sie, die uns in Kampf, Sorge, Ungewissheit, Auf- und Abwogen zwischen Furcht und Hoffnung oft wie an Sklavenketten mit sich reisst. Sind wir nicht gewiss, dass weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges (Röm. 8, 31 ff.) uns scheiden kann von der Liebe Gottes, so sind wir verloren. Aber ebenso gewiss ist das andere: wäre die Zeit für Gott nichts, fiele aller Wechsel der Zeit nur in unser beschränktes menschliches Bewusstsein, so wäre abermals Gottes Liebe nicht unser unbedingter Halt; denn das, worin wir meinten Halt zu bedürfen, unser Leben in der Zeit, wäre nur Schein.

Am deutlichsten und wichtigsten ist diese Doppelwahrheit im innersten Heiligtum des religiösen Lebens. Unser Glauben und Nichtglauben, unser von Gottes Liebe Ergriffenwerden und unser sündiges Widerstreben, ist es nur für unsre unvollkommene Betrachtung ein Gegensatz, und ebenso Gottes Lieben und Gottes heiliges Sichunsentziehen, der Blick seiner Gnade und das Verbergen seines Angesichts? Nimmermehr. Aber gleich unausweichlich müssen wir umgekehrt fragen: ziehen wir damit Gott nicht hinein und herab in den Wechsel der Zeit und verendlichen ihn? indes doch unsre Frömmigkeit davon lebt, daß Gott über unsrem Unglauben und Glauben in ewiger Liebe waltet. Dieselbe Schwierigkeit ängstet uns, nur mehr auf dem Boden theologischer Reflexion, wenn wir fragen: wie verhält sich Gottes Allmacht und Allwissenheit zur Zeit? Z. B. wenn er die freien Handlungen ewig weiß, sind sie dann noch frei? Und wo nicht, ist er dann noch allwissend? Endlich, schon ganz an der Grenze metaphysischer Spekulation: wie sollen wir die Setzung der Welt durch Gott in bezug auf die Zeit denken, ohne Gott zu verendlichen oder die Welt zu vergotten? Immer, nur in anderer Form und in abgestufter Dringlichkeit stossen wir auf dasselbe Problem der Zeit im Verhältnis zu Gottes Ewigkeit.

Das Problem.

Drei grosse Lösungsversuche kennt die Geschichte christlichen Nachdenkens. Der erste fasst Gottes Ewigkeit als Verneinung der Zeit oder als zeitlose Ursächlichkeit der Zeit, d. h. das erste der beiden religiösen Grundinteressen.

die wir oben feststellten, wird rücksichtslos durchgeführt. So gewinnt man einen in sich bestimmten Gedanken. Aber freilich auf Kosten jenes zweiten Grundinteresses: die reale Beziehung Gottes zur zeitlichen Welt fällt nur in unsre subjektive Betrachtung, demgemäss Gottes Lieben und Zürnen, unser Glaube und unsre Sünde; seine Allmacht und Allwissenheit umschliesst alles Geschehen als Notwendiges; und die Welt ist ewig wie Gott.

Gerade umgekehrt verfährt der zweite Lösungsversuch. Er will die Einheitlichkeit des Gedankens von der andern Seite her gewinnen. Die Ewigkeit ist ihm anfangsloses und endloses Dasein. Aber so gewiss dabei das reale Verhältnis Gottes zur Zeit nachdrücklich betont wird, jene gleich unverlierbare Erhabenheit Gottes über allen Zeitverlauf ist verkürzt. Dementsprechend gewinnen wir, was jene Einzelheiten der grossen Frage betrifft, keine wahrhaft ewige Liebe Gottes. Gott ist ein grosser guter Mensch, nicht Gott. Seine Allmacht und Allwissenheit hat an der menschlichen Freiheit ihre Schranke, und wie bereit man auch das damit sich erhebende Bedenken erleichtern will durch die Rede von der Selbstbeschränkung Gottes aus Liebe, so widerstrebt doch alles unverkünstelte religiöse Empfinden (vergl. Ps. 139, 16, Eph. 1, 4.). Endlich der Satz, dass Gott die Welt in der Zeit geschaffen, ist offener Verzicht auf den Gedanken der göttlichen Sichselbstgleichheit.

Aber sind denn wirklich die beiden Grundgedanken, Gottes Erhabenheit über die Zeit und sein Eingehen in die Zeit, für unser Denken so unvereinbar, dass nur Verkürzung des einen oder andern zur Einheit führt, wie in den eben genannten Versuchen, von denen der erste naturgemäss den Philosophen unter den Theologen sich vorzugsweise empfahl (Dionysius Areopagita, Thomas, Schleiermacher), der andere, dem populären Bewusstsein näher liegend, in der Theologie von den Socinianern vertreten ist. Sollte es nicht eine reine Lösung geben, die ohne Vergewaltigung einer Seite die ganze Wahrheit zum widerspruchslosen Ausdruck bringt? Die Antwort lautet dann etwa folgendermassen. Das wahrhaft Seiende müsse über allen Zeitverlauf erhaben gedacht werden, aber so, dass in seinem Sein und Wesen eine Succession von Momenten stattfindet. Damit das nicht bloss ein gefälliger Wechsel der Worte sei, der den Widerspruch ver-

deckt, fährt man fort: was wir Geschehen in der Zeit nennen, ist die zeitliche Erscheinung der innern Bedingungsordnung des Wirklichen. Denn nur im Inhalt und in dem Bedingungsverband des Geschehenden ist das Geschehen begründet, nicht im Strome der Zeit. Uns nun, den einzelnen Gliedern dieses Zusammenhangs, erscheint das Wirkliche in der Form der Zeit und das Gegenwärtige als das Wirkliche. Für Gott aber fällt der Grund dieser Täuschung weg: er ist jedem Glied der ganzen Wirklichkeit gleich nahe und er schaut alles in der zeitlosen Form jenes innern Bedingungsverbandes. In ihm ist unser Glaube und unser Unglaube etwas Wirkliches für Gott und doch wird Gott nicht in die Zeit hereingezogen. In ihm haben auch die freien Handlungen ihre Stelle, nicht als nichtseiende und künftige, sondern als seiende: Gott sieht sie nicht voraus als etwas, was sein wird, sondern bemerkt sie als etwas Wirkliches, das in zeitlicher Erscheinung seinen Ort an einem bestimmten Punkt der »Zukunft« hat. Und die alte Rede, Gott habe die Welt mit der Zeit geschaffen, erscheine dann als einleuchtende Wahrheit, nicht als eine Ausflucht der Verlegenheit. Man wird solchen Versuchen (am feinsinnigsten bei Lotze) stets mit persönlichem Anteil gegenüberstehen: so kühnen Flug zu wagen fühlt sich der denkende Geist immer wieder gedrängt. Aber ein vergeblicher Flug. Jener Satz »Gott über allen Zeitverlauf erhaben und doch in seinem Sein und Wesen eine Succession von Momenten« ist keine Lösung: er führt sofort wieder zu dem Entweder—oder, das man ersetzt mit einem gefälligen Sowohl—als auch: was ist die Succession von Momenten anders als der Zeitverlauf, den man leugnen will? Denn der Gedanke, welcher die Lösung enthalten soll, entgeht nicht demselben Schicksal. Jene innere Bedingungsordnung des Wirklichen, die für Gott ewig gegenwärtig ist, weil er nicht wie wir ein Glied dieser Wirklichkeit ist, selbst von allen andern Gliedern bedingt, sondern allen gleich nahe als die umfassende Bedingung, als der Grund des Ganzen, jene Bedingungsordnung ist nicht dasselbe wie die zeitlich bestimmte Wirklichkeit, die wir, um den Schwierigkeiten der Zeitvorstellung in bezug auf Gott zu entgehen, darauf zurückgeführt haben. Wir haben dann freilich keine Schwierigkeit mehr, Gottes Erhabenheit über die Zeit zu behaupten und ihn zugleich in einem wirklichen Verhältnis zur Zeit zu denken,

d. h. zu dem, was Grund dieser Form unserer Anschauung sein soll, zu jener innern Bedingungsordnung des Wirklichen. Aber um welchen Preis? Wir haben die volle Wirklichkeit der Welt im Unterschied von Gott, das Wort Wirklichkeit in dem einfachen Sinn unsres unmittelbaren Erlebens verstanden, verkürzt. Wir sind unmerklich in den zuerst genannten Lösungsversuch hinübergeglitten. Was ist z. B. jenes »Bemerken der freien Handlungen an einem bestimmten Punkt des Wirklichen« anders als Leugnung der Freiheit?

Aber eben dieses Urteil über den dritten Lösungsversuch eröffnet den Weg zu einer ganz **andern Stellung** gegenüber unsrem Problem. Nicht eine andere neue Lösung gilt es zu versprechen, sondern den seiner Gründe sich bewussten Verzicht auf eine Lösung anzuerkennen. Denn das Problem, das uns so erfolglos beschäftigt, ist kein anderes als das unsrer endlichen Existenz selbst: dieses kommt uns nur in der Zeitfrage am unmittelbarsten zum Bewusstsein. Wir können die Zeitfrage nicht lösen, weil wir von der Zeit nicht abstrahieren können, ohne die Grundvoraussetzung unsrer endlichen Existenz zu verneinen. Das Problem und seine Unlösbarkeit erhebt sich auf einer gewissen Höhe geistiger Entwicklung der Menschheit und des einzelnen unentrinnbar und immer aufs neue. Es ist ein völlig unbegründeter Hohn auf den christlichen Glauben, dass er keine Antwort wisse auf die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Zeit. Es kommt ihm diese Frage nur ernster, persönlicher zum Bewusstsein, weil sie untrennbar mit seinem innersten höchsten Besitz verknüpft ist. Eine Antwort hat er sogar viel mehr als alle, die ihm seine Unwissenheit vorhalten: nicht notgedrungen fügt er sich in diese Schranke seines Wissens, sondern er verehrt sie als eine nach seinem Verständnis der Offenbarung Gottes notwendige und selbstverständliche. Es hat daher für ihn auch allen Reiz verloren, sich durch Scheinkünste darüber hinwegzutäuschen und »auf Gottes Standpunkt zu stellen«. Auf Gottes Standpunkt, so wie dies Wort einen Sinn hat, weiss gerade er sich gestellt, erhoben durch Gottes herablassende Liebe; aber den Unterschied zwischen Gott und Welt auszugleichen erscheint ihm nicht nur als ein unfrommes, sondern auch als ein sinnloses Unternehmen. Gott wäre nicht Gott und der Weg zu Gott würde dem zwingenden

Wissen statt der persönlichen Entscheidung eröffnet (S. 91 ff.). Aber eben dadurch hat die christliche Gemeinde auch noch einen besonderen Gewinn für ihre Glaubenserkenntnis aus eingehender Beschäftigung mit diesem Gedanken der Ewigkeit Gottes. Nämlich die Einsicht, dass es sich hier nicht um ein Geheimnis neben vielen andern handelt. Das hat die Glaubenslehre nicht ohne Grund in Verruf gebracht, die Überfülle von Geheimnissen, während doch das Evangelium von Offenbarung des Geheimnisses Gottes redet. Dieses offenbare Geheimnis ist ein streng einheitliches trotz der Unerschöpflichkeit seines Inhalts, die Liebe Gottes in Christus. Dass eben dieses offenbare Geheimnis eine für unsre Erkenntnis jetzt noch verborgene, sonnenabgewandte Seite habe, dass dem Glauben in dieser Hinsicht ein Schauen erst noch folgen müsse, aber auch gewiss folge, ist gleichfalls von Hause aus eine dem Evangelium eigene Wahrheit und wahrlich nicht eine erst in der Verlegenheit erdachte. Sie folgt aus der Art des offenbaren Geheimnisses: Gott und Mensch, ewige Vaterliebe und in der Zeit werdende Kinder Gottes. Und auch dieses dem Denken jetzt bleibende Rätsel ist ein einheitliches, es ist kein anderes als das, wovon wir reden, die Ewigkeit Gottes. Und wo immer in der Glaubenslehre der offenbare Liebeswille Gottes ein Rätsel uns aufgibt, sei es in der Lehre von der Welt (der Sünde), der Vorsehung, von Christus, vom heiligen Geist, da müssen wir versuchen, es auf dieses eine, dessen Notwendigkeit und jetzige Unauflöslichkeit wir verstehen, zurückzuführen. Tieferen Einblick in dieses Rätsel zu erhoffen ist der Christ ermuntert durch die Erfahrung, dass den Kindern Gottes in der Liebe des himmlischen Vaters die Zeit, vorher als lastendes Verhängnis empfunden, zum dienenden Mittel zu werden beginnt; diese beginnende Herrschaft über die Zeit wird ihnen zur Ahnung einer höheren neuen Welt, in der keine »Zeit« mehr sein wird wie jetzt und doch lebendigsten Lebens ewige Bewegung. Und in dem Mass dieses Erlebens werden sie Gottes Ewigkeit anbetend erkennen (1 Joh. 3, 1 ff.).

Die Vorsehung Gottes.

Die bisher besprochenen Glaubenssätze von Gott, von der Welt Gottes, von den Eigenschaften Gottes fassen sich für unser persönliches Christentum zusammen in der Lehre von der göttlichen Vorsehung. Das wäre noch deutlicher, wenn nicht das deutsche Wort Vorsehung uns leicht dazu verführte, in erster Linie an das eben besprochene Geheimnis der Ewigkeit Gottes zu denken, während es ursprünglich auch im Deutschen gar nicht so viel als Voraussehen, sondern Fürsehen (vgl. der Herr wird's versehen) bedeutet und sein Grundgedanke ist, dass Gott sich um uns kümmert, nicht nur um uns weiss, sondern in allweiser Liebe etwas von uns will. Sofort treten die entscheidenden Gesichtspunkte heraus: worauf ist diese Fürsorge Gottes gerichtet? und: mit welchen Mitteln verwirklicht sie ihren Zweck? Mit anderen Worten nach dem Wozu? und nach dem Wie? müssen wir auch hier fragen. Dann aber ist von selbst klar, warum wir sagen durften, der Vorsehungsglaube sei recht verstanden die Frömmigkeit selbst.

Das gilt nicht nur vom Christentum. Leugnung der Vorsehung ist überhaupt Leugnung der Religion. Ihr Gegenteil ist der Kasuismus, wenn überhaupt Sinn und Zweck unsres Lebens und der Welt, weil Gott, geleugnet wird; oder der Fatalismus, wenn jeder lebendige Verkehr zwischen uns und der überweltlichen Macht geleugnet wird. Aber so gewiss alle wirkliche Religion irgendwie Vorsehungsglaube ist, so ist dieser Glaube doch ebenso verschieden als die betreffenden Religionen selbst verschieden sind: bei den Indern, bei den Griechen, in Israel, im Christentum. Die Verschiedenheit beruht zuletzt darauf, dass Gott anders geglaubt wird, und dieser Glaube selbst beruht nach der Überzeugung der Gläubigen darauf, wie sich Gott geoffenbart hat. Daher ist es ganz richtig, wenn man sagt, das »Befiehl du deine Wege«, im vollchristlichen Sinn verstanden, sei das ganze Christentum. Als Kind Gottes auf des himmlischen Vaters Fürsorge trauen kann nur der Christ, der in Christus den gnädigen Gott und Vater kennt, und nur ein solcher versteht eben »christlich« den Zweck der Vorsehung dieses Gottes.

nämlich was es um Gottes Kindschaft im ewigen Reiche Gottes ist, und ihre Art, nämlich was es heisse, dass und wie alles Mittel für diesen höchsten Zweck ist. Aber freilich kann man das »Befiehl du deine Wege«, also den Vorsehungsglauben, nicht im bestimmt christlichen Sinn fassen, das Ziel nicht hoch und weit genug, z. B. allzu irdisch, allzu sehr nur auf den einzelnen bedacht, die Wege zum Ziel nicht lebendig genug, den Grund solchen Vertrauens nicht tief genug; dann ist ebenso selbstverständlich der Vorsehungsglaube nicht die ganze christliche Frömmigkeit.

Deswegen ist denn auch die Geschichte des christlichen Vorsehungsglaubens lehrreich; sie zeigt nach den verschiedensten Seiten, worauf wir achten müssen. Unsre alten Dogmatiker haben den Grund dieses Glaubens nicht so absichtlich betont, wie es die Heilserkenntnis der Reformation forderte, jenen unlöslichen Zusammenhang, der in Röm. 8 zwischen dem 28. und dem 32. Vers besteht. Die besten Kirchenlieder kennen ihn wohl; das »Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich« nennt ihn ausdrücklich: »der Grund, darauf ich gründe, ist Christus«. Die Dogmatiker aber behaupten, dass die Vorsehung schon aus dem Licht der Natur erkannt werde, und allmählich ist auch in den Liedern der Vorsehungsglaube weithin unabhängig vom Versöhnungsglauben geworden (Gellert im Unterschied von Gerhardt). Dagegen ist der Zweck der göttlichen Vorsehung in der Hauptsache von der orthodoxen Dogmatik richtig bestimmt worden; das war der eigentliche Sinn des im Ausdruck freilich ungeschickten Unterschieds von allgemeiner, spezieller und besonderster Vorsehung. Namentlich aber hat jene Dogmatik das Verdienst, dass sie das Wie der Providenz, ihre Form, genauer ins Auge gefasst hat als die meisten Neueren. Mit der Unterscheidung der ordnungsmässigen und ausserordentlichen Vorsehung hat sie zum mindesten ein Problem scharf bezeichnet, das man nicht dadurch löst, dass man es missachtet, nämlich das des Wunders. Ebenso mit den Begriffen der göttlichen Zulassung, Verhinderung, Leitung, Begrenzung, das Problem der menschlichen Freiheit im Verhältniss zur göttlichen Weltleitung; schon die hierbei reichlich verwendeten biblischen Beispiele zeigen, dass es sich nicht um eine künstlich gemachte Frage handelt, mochte es auch immerhin an streng sachlicher Ordnung der Gedanken fehlen und eine befrie-

digende Lösung unter den gegebenen Voraussetzungen überhaupt unmöglich sein. Für den Rationalismus war die Vorsehung Lieblingslehre; er schwelgte in den Nachweisen der Güte und Weisheit Gottes in Natur, Geschichte und Einzelleben. Aber er gab das Beste an der überkommenen Lehre preis und baute gerade ihre Mängel weiter aus. Von der Gnade Gottes in Christus, ihrem Fundament, löste er sie völlig; sie ist dementsprechend nicht sowohl auf das ewige Heil der Gotteskinder im Gottesreich gerichtet, sondern auf das natürliche Wohlsein aller empfindenden Wesen; eine äusserliche Freiheitslehre ,stand in seltsamem Verein mit entschlossener Wunderschau. Das Erdbeben von Lissabon bereitete diesem Optimismus ein jähes Ende. Was Kant von dem gewaltigen Eindruck auf den gereiften Mann, Goethe von dem auf die Kindesseele bezeugt, wiederholt sich seitdem in unzähligen Gemütern. Der spekulative Gedanke der immananten Teleologie bot keinen Ersatz für den verlorenen Glauben an des lebendigen Gottes Fürsorge, wie Strauss mit grösserer Klarheit anerkannte als viele Genossen desselben Nichtglaubenkönnens; vollends durch den Einfluss der modernen Naturwissenschaft ist die Stimmung der Gegenwart eine so skeptische geworden, dass unter veränderten Verhältnissen die Lage, wie sie Origenes aus dem dritten Jahrhundert schildert, sich erneut und sein Urteil verschärfte Wahrheit erlangt hat, dass der Kampf um die Vorsehung Kampf um das Christentum ist. Gegenüber dieser Stimmung, die oft ergreifende Töne der Wehmut um ein unwiederbringlich verlorenes Gut findet, manchmal auch nur mühsam die Leidenschaft des Hasses zurückhalten kann, ist eine apologetische Rechtfertigung unerlässlich. Sie kann aber, wie immer, so auch hier, nur gelingen, wenn möglichst sorgfältig der wirkliche Inhalt des christlichen Vorsehungsglaubens bestimmt wird, gegenüber Missdeutungen des Unglaubens so gut wie gegenüber vermeintlich frommen Vorurteilen. Sofern aber der christliche Vorsehungsglaube nichts andres ist als der christliche Glaube, dass die Welt Gottes Welt ist, in konkreter Anwendung, in seiner unmittelbaren Betätigung, stellen wir wie dort diesen Glauben dar zuerst noch ohne ausdrückliche Beziehung auf die Sünde, dann mit dieser Beziehung.

Der christliche Vorsehungsglaube noch ohne ausdrückliche Beziehung auf die Sünde.

Hierbei unterscheiden wir wieder zwischen den Glaubenssätzen selbst und dem sich aus ihnen ergebenden Problem.

Die Glaubenssätze.

Die Hauptpunkte, um die es sich hier handelt, sind schon genannt. Vom **Zweck** lässt sich kurz reden; denn es handelt sich nur um Durchführung des leitenden Gedankens von Gott. Gott ist die Liebe, ihr höchster Zweck das Reich der Liebe, das alles in dem entwickelten, bestimmt christlichen Sinn verstanden. Dann aber ist der Zweck, auf dessen Verwirklichung sich die göttliche Vorsehung richtet, dieses Reich Gottes. Damit sagen wir nichts Neues, sondern wiederholen das in der Lehre von der Welt als Gottes Welt Gesagte nur unter einem bestimmten Gesichtspunkte, ja nur konkreter, unmittelbarer für das Erleben: dass die Welt, in der wir uns freuen und leiden, kämpfen und hoffen, in jeder Hinsicht und in jedem Augenblick nichts ist, als dieses Gottes Welt, der seinen Willen in ihr verwirklicht. Von diesem Glauben leben wir, dieser Glaube ist unser praktisches Christentum. Vergegenwärtigen wir uns daher recht einfach, was in diesem Satze liegt: die göttliche Fürsorge ist auf die Verwirklichung des Reiches Gottes gerichtet. Nicht auf unser irdisches Wohlsein? Nicht auf den Fortschritt der Kultur? Nicht auf so hohe Güter, wie Familie und Vaterland? Nein, sondern auf das Reich Gottes. Ja, sofern das alles in einem bestimmten Verhältnis zum Reiche Gottes steht. Genauer: unbedingt nur auf den höchsten Zweck, bedingt auf alle jene andern Zwecke, sofern sie in dem höchsten beschlossen sind. Denn das Reich Gottes ist selbst eine Welt von Gütern, so unerschöpflich reich wie Gott selbst (vgl. Ethik S. 127 ff.). Und dabei dürfen wir nicht vergessen, dass diese Unerschöpflichkeit nirgends so ernst gemeint ist, wie im Christentum (Eph. 3, 8; 4, 12 ff.); dass wir mit unsrer Erfahrung noch erst am Anfang stehen, weil unser Gott (aber eben der uns in Christus offenbare, nicht

ein unbekannter) immer Neues schafft (Jes. 40 ff.; Offenb. 21, 5; 1 Joh. 3, 1 ff., vgl. S. 157. 228 ff.). Dieser unser Satz, dass Gottes Vorsehung unbedingt nur auf den höchsten Zweck sich richtet, bedingt aber auf alle darin beschlossenen Zwecke, hat die grösste Bedeutung für unsern Glauben, die höchste kritische Kraft im Sinn von Hebr. 4, 12 ff.: gegenüber unterchristlichen Ansprüchen wie gegenüber scheinbar besonders christlichen, sozusagen überchristlichen. Paulus war nicht so »geistlich«, dass er nicht um Besserung des »Pfahls im Fleisch« bat, und nicht so unfromm, dass er nicht das »lass dir an meiner Gnade genügen« gelernt hätte. Eine besonders deutliche Probe ist das Verständnis jener Erklärung zum ersten Hauptartikel »vor allem Übel behütet«, illustriert durch Luthers eigenes Leben, selbst ein Abglanz des einzigen Lebens, in dem der Glaube an des Vaters Fürsorge lückenlos geübt worden ist. Das Gute, das Beste, wozu alles dient (Röm. 8, 28) ist das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit (Matth. 6, 33); aber eben deswegen, nicht trotzdem, welche Zuversicht immer und überall und in allen denkbaren Lagen und Aufgaben, im Sturm der Elemente, im Kampf mit den Gegnern, in der Freude an den Kleinen, im Gebrauch der irdischen Güter! Des Vaters Auge umspannt alles, seine Hand lenkt alles für den Sohn und durch ihn für die Söhne, die Kinder Gottes.

Es bedarf kaum der besondern Erwähnung, dass in dieser Antwort auf die Frage nach dem Zweck der Vorsehung die Frage nach dem Umfang in dem Sinn: was ist G e g e n s t a n d dieser Vorsehung? eingeschlossen ist. Ihr direkter Gegenstand können nur sein die Geschöpfe, welche jenen höchsten Zweck verstehen können und in sich verwirklichen lassen wollen. Dies das Recht der altdogmatischen »speziellsten Providenz«, nämlich für die Kinder Gottes. Aber je nach ihrem Verhältnis zu dem höchsten Zweck sind alle Glieder der Schöpfung umschlossen von Gottes Fürsorge, auch die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde (Matth. 6.).

Dieser einfache und doch unerschöpfliche Satz über den Zweck und dementsprechend über den Umfang der göttlichen Vorsehung wäre aber ungenau ohne eine Näherbestimmung, wenn gleich eine in ihm selbst notwendig enthaltene. Nämlich dass, weil er ganz und gar Glaubenssatz

ist. seine Anwendung im Leben nicht in der Form geschieht, wie ein allgemeines Gesetz der Welterkenntnis alle einzelnen Fälle unter sich befasst. Vielmehr unter viel unsicherem Tasten, Suchen, Kämpfen im Heiligtum des Gebets, des persönlichen Verkehrs mit Gott gewinnt der Glaube des Einzelnen und der Gemeinde immer tieferen Einblick in jenen unausforschlichen Reichtum des göttlichen Ratschlusses, und zwar zumeist nur so viel Licht, als für die nächsten Schritte notwendig ist. Nur die Eingebildeten wissen jeden Augenblick genau, wie viel Uhr es in der Geschichte des Reiches Gottes ist; seine wirklichen Propheten ringen um das unentbehrlichste Verständnis. Und zwar aufs neue in jeder Zeit. Die dankbare Benützung des Ererbten stellt neue Aufgaben: wie sollen wir Heutigen die reformatorische Heilserkenntnis anwenden im Zeitalter der Maschine und nachdem die Schätzung des Schönen ein mächtiger Faktor unsres allgemeinen Lebens geworden ist? Mit den Worten unsres Satzes zu reden: wie verstehen wir jene einzelnen Zwecke im Verhältnis zu dem einen höchsten Zweck der göttlichen Vorsehung? Die Aufgabe einer christlichen Geschichtsphilosophie ist durch den christlichen Glauben gestellt, wie schon die Zeugnisse der ersten Gemeinde beweisen: aber je tiefer die Erkenntnis der Aufgabe ist, desto tiefer die Einsicht in die Schranken ihrer Lösung (vgl. zu beidem Röm. 9—11). Ein besonders lehrreiches Beispiel wird hierbei immer das Nachdenken über das Verhältnis der verschiedenen Hauptgebiete geistigen Lebens zueinander sein, namentlich aber der Ästhetik zur Ethik und Religion. Gilt das von der Geschichte, wie viel mehr von der Natur! Nicht nur Lücken, nein Abgründe unsres Nichtwissens gilt es hier anzuerkennen; die Sicherheit des Glaubens nicht mit den tastenden Versuchen unsres Begreifens zu schädigen, aber auch von der Gewissheit des Glaubens aus den Gesichtskreis des Glaubensverständnisses zu erweitern.

Noch wichtiger wird uns dieser Gedanke, wenn wir die **Art und Weise** der Vorsehung ins Auge fassen. Auch hierbei ist der allgemeine Satz nicht schwer zu finden. Er entspricht dem über den Grund der Welt Gesagten, wie der erste dem über den Zweck der Welt Ausgeführten; handelt es sich doch in beiden nur um die eine unmittelbar praktische Anwendung der christlichen Lehre von der Welt. Er muss so

lauten: schlechthin alles macht die Vorsehung zum Mittel der Verwirklichung ihres höchsten Zwecks und der darin befassten relativen Zwecke. Im Neuen Testament zählen die Worte, welche diesem Glauben Ausdruck geben, zu den ergreifendsten. Paulus kann sich nicht genug tun, das denkbar Mannigfaltigste, ja die höchsten Gegensätze zu häufen, nur um zu sagen, dass sie alle gleichermassen gar nichts sind als Werkzeuge der Vorsehung Gottes Röm. 8, 28—39; 1 Kor. 3, 21—23. Es ist nichts im Himmel und auf Erden, in der Welt des Naturgesetzes und der Freiheit, was nicht dem guten Willen Gottes dient; ja selbst eine »andre Kreatur«, eine neue Schöpfung, kann nicht scheiden von der Liebe Gottes in Christus.

Aber hier eben kommt dem Christen noch schneller und stärker als oben zum Bewusstsein, wie er mit dieser Gewissheit im Glauben, nicht im Schauen sich bewegt. Mussten wir schon wiederholt darauf hinweisen, dass Röm. 8, 28. 39 nur zusammen mit Röm. 11, 33—36 die ganze Wahrheit enthalte, so ist diese Einsicht hier in der Vorsehungslehre eine Grundbedingung gesunder christlicher Frömmigkeit. Die Unerforschlichkeit der Wege Gottes preist Paulus anbetend eben, da er sich gewürdigt weiss, sie einigermassen zu begreifen, ihre Angemessenheit zur Verwirklichung des göttlichen Liebesrats nachzuweisen. Er betont diese Unerforschlichkeit nicht nur, weil überhaupt jeder menschlichen Einsicht Lücken und Rätsel des Begreifens übrig bleiben, z. B. auch in der hier gemeinten Hinsicht in jeder Geschichts- oder gar Naturphilosophie desto deutlicher werden, je besser sie ist; sondern weil auch der vom Ziel aus begriffene Weg uns stets nur als ein Weg zum Ziel unter anderen nicht als der allein denkbare begreiflich ist. Daher wird der Vorsehungsglaube nach dieser Seite wie nach der vorher besprochenen nur allmählich zum persönlichen Besitz und seine hohe Schule ist hier wie dort das Gebet. Im Dank- und Bittgebet wird jedes Geschehen zur Fügung und Führung, als Mittel zur Erreichung des höchsten Zwecks, als Gabe und Aufgabe der Liebe Gottes, die alles zum besten dienen lässt, verstanden und ergriffen. Die Welt wird zur Welt des Gebets. Jesus, umdrängt von den Fluten seines besonderen Berufslebens, ging die Nacht auf den Berg zu beten (Mark. 1, 35 Parall.); und er hat seine Gemeinde in allen

ihren Rätseln und Dunkelheiten an das Gebet gewiesen (Luk. 18, 1 ff. Parall.). Die Ethik hat zu zeigen, wie das Gebet ebenso die hohe Schule für die Bildung des eigenen christlichen Charakters als für die Einwirkung auf andre, für die wahre Seelsorge ist, d. h. für die Aufgabe, ihnen denselben Vorsehungsglauben zu stärken. Denn, im Gebet geübt, wird der Vorsehungsglaube sich immer tiefer und voller seiner durchaus individuellen Art bewusst und dadurch wie vor Profanation der eigenen Erlebnisse, so vor aller Unzartheit und Zudringlichkeit gegen andere bewahrt, ebendamit aber vor den sonst unvermeidlichen Enttäuschungen in bezug auf andere, die wieder den eigenen Glauben erschüttern; und doch ist solche Zurückhaltung eins mit der höchsten Zuversichtlichkeit.

Wegen dieser seiner ganzen Eigenart bedarf der christliche Vorsehungsglaube eines unerschütterlich festen **Grundes,** und wir verstehen leicht, warum nach dem Zeugnis der Geschichte jeder kleinste Schritt weg von diesem festen Grunde eine Veränderung im Inhalt dieses Glaubens in bezug auf Zweck und Verwirklichungsweise nach sich zog. Ist der Vorsehungsglaube die praktische Zusammenfassung des christlichen Glaubens überhaupt, so kann sein Grund kein anderer sein als der in der Apologetik bezeichnete und seitdem bei jedem Lehrstück in Erinnerung genommene. Er beruht also nicht in zwingenden Erkenntnissen unserer Vernunft oder in Postulaten des sittlichen Willens. Aber ebenso wenig in subjektiven Erfahrungen der göttlichen Fürsorge als solchen, namentlich besonders auffallenden Erlebnissen. Das sind zweifellos wichtige Mittel der Vorsehung, den Vorsehungsglauben vorzubereiten und zu stärken; aber auf sich selbst gestellt und zur Hauptsache gemacht, führen sie nicht zur Gewissheit. Alles einst über die subjektive Erfahrung Gesagte wäre hier zu wiederholen: um den subjektiv erfahrbaren objektiven Grund der Erfahrung handelt es sich auch hier. Und das ist kein andrer als die alle Hemmnisse überwindende Wirklichkeit der Liebe Gottes in der Geschichte seiner Offenbarung, zuhöchst in Jesus, und zwar in seinem Kreuz, diesem scheinbaren Widerspiel aller Vorsehung. Der grosse Erweis der Liebe Gottes in der Sendung des Sohnes gestattet allein den Glaubensschluss: wie sollte er mit ihm nicht alles schenken (Röm. 8, 32)? Und für Jesus selbst

ist keineswegs die allgemeine Macht, Güte und Weisheit des Schöpfers, sondern die sich bewährende Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn der Halt seines Glaubens gewesen.

Da nun dieser allein tragfähige Grund des Vorsehungsglaubens nur unter den oft genannten persönlichen Bedingungen zum festen Standort des einzelnen werden kann und es immer neu werden muss, d. h. aber also in immer neuem Glaubenskampf, so ist Aneignung und Festigung des Vorsehungsglaubens auf allen Entwicklungspunkten des Christenlebens und der Kirchengeschichte in allen Beziehungen fortgehender Glaubenskampf. Man kann das kaum stark genug betonen gegenüber manchen scheinbar sehr frommen, in Wahrheit scheinfrommen Zeugnissen über den Vorsehungsglauben, als wäre er ein schwankungsloser Besitz: davon haben gerade seine Helden, ein Paulus oder Luther, am wenigsten gewusst. Sache des Kampfes aber ist dieser Glaube auch wegen des immer weiter sich verbreitenden Gebahrens, als sei der Vorsehungsglaube für uns unmöglich geworden durch den Widerspruch, in den er sich mit den gesicherten Ergebnissen unsres Welterkennens setze. Wohl ist der schwerste Kampf nicht der gegen diese Bedenken des Verstandes, sondern jener rein persönliche selbst; aber nachdem darüber kein Zweifel gelassen ist, wäre es eine Schädigung des Glaubens, wenn er sich diese Verstandeszweifel verschweigen oder durch oberflächliche Lösungen erledigen wollte. Denn ohne Frage liegt hier ein ernstes

Problem,

und bei der Einheitlichkeit unsres Geisteslebens wird für jeden ehrlichen Menschen der Glaube selbst geschädigt, wofern es nicht ehrlich besprochen wird. Wo dieses Problem liegt, kann nicht zweifelhaft sein: in unsrem Satz über die Art und Weise der Vorsehung, über die Mittel, die sie zur Verwirklichung ihres Zweckes gebraucht. Schlechthin alles, sagten wir. Aber ob alles auf dieselbe Weise? Offenbar nicht, nach christlicher Überzeugung. Wir stehen wieder bei einer Parallele zu den Glaubenssätzen über die Welt Gottes, hier zu dem Satz, worin wir ihr eine relative Selbständigkeit in aller Abhängigkeit zuschreiben mussten: und zu den Sätzen über die Wirkungsweisen Gottes, dass wir

z. B. in dem allmächtigen Willen den Grund für alles Wirkliche sehen mussten, aber nicht, wie wenn alles auf eine und dieselbe Weise in ihm begründet wäre (S. 326 ff.). Eben dieser Gedanke, dort allgemein und unbestimmt, gewinnt jetzt in der Vorsehungslehre seine ungeheure Bedeutung für das Konkrete, Einzelne in unsrem Christenleben. Im Gebet, sagten wir, übt der Christ seinen Vorsehungsglauben. Das heisst nach dem unverkürzten Zeugnis christlicher Erfahrung nicht bloss: im Gebet legt er sich die Geschehnisse seines Lebens als Taten der göttlichen Vorsehung zurecht, sondern er steht in wirklichem Verkehr mit dem Vater, dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, und dieser Verkehr ist eine Wirklichkeit auch für Gott, für die göttliche Vorsehung; der Christ bringt seine Anliegen vor Gott und Gott nimmt Rücksicht auf diese Anliegen, wie sie aus der inneren Lage des Menschen sich ergeben. Noch genauer: dass und wie der Mensch mit Gott verkehren darf, das ist gewiss allein darin begründet, dass Gottes allmächtige Liebe den Verkehr eröffnet hat und gnädig offen hält, abgesehen davon nichts als Zauberei und Selbstbetrug: aber des Menschen darauf Eingehenwollen ist sein eigen, und Gott erkennt es an, nimmt darauf Rücksicht als auf eine reale Bedingung seines, des göttlichen Wirkens. Man lasse nur vorerst alle Folgerungen, die sich daraus etwa ergeben mögen, beiseite: so wird man nicht leugnen können, dass der Tatbestand christlicher Erfahrung richtig angegeben ist. Dasselbe göttliche Wirken (zu Freude und Leid) trifft verschiedene Menschenherzen, ihre Antwort auf Gottes Frage ist eine verschiedene und diese Antwort ist ihre Tat; durch ihre verschiedene Antwort, die ihre Tat ist, lässt sich Gottes Wirken mitbestimmen. (Und denken wir, um nicht unnötig die Schwierigkeiten zu häufen, hier noch nicht an ein Andersgestalten des äusseren Lebens von Gott aus, nur an das des inneren Lebens.) Nun aber, beide Seiten dieses einfachen Tatbestandes enthalten möglicherweise einen Gedanken, der den Vorsehungsglauben unmöglich zu machen scheint, den Gedanken des W u n d e r s. Dieser Satz wird leicht als eine Absonderlichkeit, als ein nicht ernst gemeintes Paradox betrachtet; in der Tat ist ja auch noch jede Näherbestimmung vorbehalten. Aber es kommt wirklich hier alles auf unmissverständliche Deutlichkeit an, und darüber kann doch

kein Zweifel sein: der Verkehr des Christen mit Gott (wie er im Gebet vorzüglich, aber keineswegs allein, sondern in jeder einfachsten Glaubensregung sich betätigt) ist mitbegründet in des Menschen freier Empfänglichkeit für Gott, damit ist der Gedanke des schlechthin notwendigen Zusammenhangs alles Geschehens geleugnet; und der Verkehr Gottes mit dem Christen ist von Gott aus mit bedingt durch die Rücksicht auf jenes Verhalten des Menschen (wie es im Gebet vorzüglich, aber keineswegs allein sich betätigt), damit ist abermals der Gedanke des schlechthin notwendigen Zusammenhangs alles Geschehens geleugnet. Was von Anfang an über das Wesen der Religion zu sagen war, dass es wirkliche Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, Mensch und Gott sei, das wird im Christentum mit unvergleichlichem Ernst behauptet; darum wird es mit dem Unterschied zwischen dem Gottesgedanken und Weltgedanken, den wir für alle Religionen behaupteten, im Christentum ganzer Ernst. Hierfür aber gibt es keinen unmissverständlicheren (wenngleich noch aller sorgfältigen Näherbestimmung bedürftigen) Ausdruck als die folgenschwere Frage: ist denn im Vorsehungsglauben der Gedanke des »Wunders« enthalten, weil der Gedanke wirklicher Selbständigkeit des Menschen und der Gedanke eines sie beachtenden göttlichen Wirkens darin enthalten ist? Die erste Seite dieses einheitlichen Gedankens tritt in der Ethik als das Problem der Freiheit auf (vgl. Ethik S. 76 ff.), die letztere in der Dogmatik unmittelbar als das des »Wunders«; aber der letztere Titel ist der umfassendere, und sein allgemeinster Sinn ist Widerspruch gegen den Gedanken der schlechthinigen Notwendigkeit alles Geschehens.

Hier also, in der Vorsehungslehre, hat die Dogmatik dieses Problem zu behandeln, weil es hier mitten in unserem allerpersönlichsten Glaubensleben sich aufdrängt. Und so muss es doch wohl mit einem echten Glaubenssatze bestellt sein: nimmermehr als machten wir unser subjektives Erleben zum höchsten Massstab der göttlichen Wahrheit, aber was wäre das für eine göttliche Wahrheit, deren Bedeutung unserem eigenen Erleben fremd bliebe? Gesetzt, sämtliche in der heiligen Schrift erzählten Wunder wären völlig unanfechtbar überliefert: ohne jede Analogie mit der auf uns gerichteten Fürsorge Gottes würde auch ihre beste Rechtfertigung etwa ein interessantes Theologumenon sein.

doch nicht ein Bestandteil unsres Glaubens werden. Nun aber steht die Sache vielmehr so: auch wenn kein Wunder in der Schrift berichtet wäre, so würden wir im christlichen Vorsehungsglauben selbst auf jenes Problem stossen. Damit ist in keiner Weise schon entschieden, ob etwa jene Erzählungen wirklich noch in besonderem Mass diesen Namen verdienen; aber sie sind aus der Vereinzelung entnommen, die für ihren religiösen Wert gefährlich werden, die ihre Leugnung begünstigen könnte. Andererseits ist der Wunderbegriff durch die Stellung, die wir ihm geben, noch keineswegs gegen Angriffe gesichert. Im Gegenteil, falls wir ihm mitten in unsrem Leben Heimatrecht geben, so sind wir dem Feuer des Angriffs nur desto mehr ausgesetzt. Denn dann muss er unzweideutig auseinandergesetzt werden mit dem Begriff des notwendigen Zusammenhangs alles Geschehens. Das ist ja eben die gegenüber früheren Zeiten veränderte Lage der heutigen Theologie; erst uns Heutigen ist das Problem des Wunders völlig klar geworden. Immer zahlreicher und einschmeichelnder erheben sich daher die Stimmen, die uns versichern, um den Preis des Wunders lasse sich die moderne Welt das Christentum gefallen; wenn seine Bekenner diesen Stein des Anstosses beseitigen, sei seinem sonstigen Gehalt eine ehrenvolle Stelle im geistigen Gesamtleben der Gegenwart gesichert. So ist uns also die Frage aufgedrängt, ob das Christentum hierauf verzichten kann, ohne sich selbst aufzugeben; und diese Frage ist unausweichlich geworden, weil es sich nun nicht nur und nicht zunächst um etliche wenn auch noch so bedeutsame vergangene »Wunder« handelt, sondern um das »Wunder« als Bestandteil des Vorsehungsglaubens.

Der Gang dieser Erörterung ist uns durch die Sache selbst vorgezeichnet. Wenn im Vorsehungsglauben, wie wir ihn fassten, ein so ungeheurer Anstoss verborgen liegen sollte, so werden wir zunächst fragen müssen, ob wir ihn wirklich genau formulierten, d. h. ob nicht jene Voraussetzung, die zu jenem Anstoss zu führen schien, der reale Wechselverkehr zwischen Gott und Mensch, voreilig gemacht war; sodann, wenn diese Frage mit Nein beantwortet werden muss, ob damit wirklich die Folgerung des Wunders unzertrennlich verknüpft, ob nicht ohne zwingenden Grund dieses verletzende Wort gewählt sei, d. h. ob nicht der

Wundergedanke umgangen werden könne; endlich, falls auch dies als unmöglich sich erweist, ob wir den genau gefassten Begriff im Gesamtzusammenhang unsres Glaubens verstehen und gegen alle Einwände des Wissens rechtfertigen können.

Der lebendige Verkehr zwischen Gott und Mensch.

Also zum ersten: ist jene Voraussetzung unanfechtbar, die, folgerichtig durchgedacht, den verhassten Gedanken des Wunders einzuschliessen scheint, jene volle Lebendigkeit des Verkehrs zwischen Gott und Mensch, die am deutlichsten im Bittgebet zum Ausdruck kommt? In dem Bestreben, die unbequeme Folgerung loszuwerden, kann man die Voraussetzung entweder **überhaupt beanstanden** oder sie näher so bestimmen, dass sie ungefährlich wird. Der erste entschlossene Versuch hat zunächst schon wegen der unmissverständlichen Zeugnisse Jesu wenig Aussicht. Er hat die alttestamentlichen Mahnungen zum Bittgebet und die Verheissungen für das ernste und anhaltende Bittgebet wiederholt und verstärkt, und zwar um geistliche wie irdische Gaben (Luk. 11, 5 Parall. Matth. 6, 11). Sein nachdrücklicher Hinweis darauf, dass der Vater weiss, was wir bedürfen, ehe wir ihn bitten (Matth. 6, 8), dass das Gebet im Glauben (21, 21), und dass es in seinem Namen geschehen soll (18, 19), sind nur Näherbestimmungen für Inhalt, Art, Grund des Gebets, die sich aus dem Gedanken Gottes als des himmlischen Vaters ganz von selbst ergeben, die wir aber leicht vergessen und erst in persönlicher Übung lernen müssen. Es beweist nur, wie wenig man sich in Jesu Stellung zum Gebet hineinzudenken vermag, wenn man sagt: dadurch werde das »bittet, so wird euch gegeben« abgeschwächt, das Bitten im Grund für unnötig erklärt, wenn der Vater unsre Bedürfnisse kenne; und sein Erfolg werde durch das »im Namen Jesu« und »im Glauben« eingeschränkt, ja eigentlich aufgehoben (Strauss). Auch der Satz, dass Jesus das Bittgebet im letzten Grunde auf das Dankgebet zurückführe, von dem es überall, namentlich im Vaterunser umschlossen sei, und die rückhaltlosen Aufforderungen »bittet, suchet, klopfet an« seien mehr vorläufige Ermunterungen, widerspricht dem klaren Wortlaut solcher Zeugnisse wie dem persönlichen Verhalten Jesu, ganz abgesehen von seiner

Seltsamkeit. Denn bitten und danken ist zweierlei, so gewiss es kein christliches Bitten ohne Dank für Gottes Offenbarung und kein Dankgebet ohne die Bitte um vollere Gemeinschaft gibt: und mit einer solchen nur vorläufig gemeinten Ermunterung wird niemand bei ernsten Menschen etwas anderes ausrichten, als dass er sich selbst verdächtigt. Nein, die Worte sind gemeint, wie sie lauten; freilich gerichtet an Jünger Jesu, die als Söhne Gottes von dem Sohn sich einführen lassen in eine Gemeinschaft des Glaubens mit dem Vater, die als Gemeinschaft des Glaubens mit diesem Gott in jedem Augenblick eine wahrhaftige, also auch für jeden einzelnen besondere ist, so dass ein Urteil von aussen her leicht ungerecht und stets ungerechtfertigt ist.

Diese unzweideutigen Worte Jesu machen nun aber auch von vornherein gegen die allgemeinen Überlegungen misstrauisch, mit denen das Bittgebet beanstandet zu werden pflegt. Es soll im Widerspruch zum christlichen Gottesgedanken stehen, mit der Güte und Weisheit wie mit der Allmacht Gottes sich nicht reimen. Diese Behauptung trifft nur eine dem Christen fremde, ja gottlos erscheinende Vorstellung von Gottes Weisheit, als leitete unsre Bitte seine an sich unsicher schwankende Einsicht auf den rechten Weg: und von Gottes Güte, als bestimmte ihn unser Gebet zur Güte: während der Christ mit seinem Bitten nur die Bedingung erfüllt, unter der Gottes gütiger und weiser Wille, so gewiss er viel Gutes »gibt ohne unser Gebet allen bösen Menschen«, in seiner ganzen Herrlichkeit an uns sich erfüllen kann, dementsprechend, dass schon unter Menschen ein sittlich hochstehender Vater die Fülle seines weisen gütigen Willens aus sittlichen Gründen nur verwirklichen kann, wenn die kindliche Empfänglichkeit sich ihm willig erschliesst. Was aber die Allmacht betrifft, so ist ein Begriff von ihr, der vertrauensvolle Bitte ausschliesst, nicht der der allmächtigen Liebe, sondern ein metaphysischer Gedanke, den man nicht aus angeblich religiösen Gründen sollte rechtfertigen wollen. Allein nicht nur mit dem christlichen Gottesbegriff, auch mit dem christlichen Glaubensbegriff soll das Bittgebet streiten. Der Glaube werde dadurch eine Gott zum Mittel der eigenen Wünsche herabsetzende Kraft und ein unfrommes Werk. Gewiss, dieser Missbrauch des höchsten Kindesrechts im Reiche Gottes ist

möglich und kaum eine Aufgabe der Sorge um die eigene Seele und um die Seele anderer ist so wichtig, als jedem solchen Missbrauch, auch wo er in ein frommes Gewand sich hüllt, zu begegnen. Das echte Gebet erstrebt nicht »Nachgiebigkeit einer spielenden göttlichen Macht gegen die ebenso spielende Selbstsucht ihrer Lieblinge«, es stellt sich nie und nirgends in den Dienst eines »geistlichen Glücksrittertums« (Herrmann); dadurch entweiht es die Frömmigkeit solcher Gebetsvirtuosen in ihren Lebenswurzeln und schädigt wie fast nichts sonst das Zutrauen zur Frömmigkeit in andern (vgl. »die christliche Wissenschaft« des Gesundbetens als schwunghaft betriebenes Geschäft). Aber dem auf das beste, auf die Herrschaft Gottes gerichteten Glauben darf und soll Gottes gnädiger Wille als die »grosse Ordnung unaussprechlicher Möglichkeiten gegenwärtig sein, in deren beste er eingehen will« so wie Jesus in seinem Gebet (Fröhlich). Dem so verstandenen Bittgebet die Kraft, den Himmel zu bewegen, absprechen, heisst den wirklichen Verkehr des Christen mit Gott, des Kindes mit dem himmlischen Vater leugnen. Und keine Grenze darf von Menschen für die Wirkung dieses gläubigen Gebets aufgerichtet werden, weder für das Mass noch für den Umfang seiner Wirkung. Was das letztere betrifft, so ist namentlich die Unterscheidung zwischen bitten um irdische und geistliche Gabe keineswegs eine grundsätzlich berechtigte. Denn auch unser äusseres Leben erfahren wir, wie oft und schwer, als Hemmnis unsrer Gottesgemeinschaft; mithin ist es eine künstliche Scheidung, diese Sorgen nicht in Bitte zu Gott zu bringen (ihre Unterordnung unter den höchsten Zweck vorausgesetzt). Solche Bescheidung stammt nicht aus dem Glauben, sondern aus der Furcht vor der Macht des Wissens. Und zwar, wie wir uns überzeugen werden, ohne zureichenden Grund: denn für das reine Wissen ist die Erhörung einer Bitte um innere Belebung gleich rätselhaft; es ist der nicht bis zu Ende gedachte Begriff des Wissens, der dieses Opfer, fruchtlos wie gefährlich, bringen heisst.

Aber nur um so begreiflicher ist es, dass die Voraussetzung des Vorsehungsglaubens, der reale persönliche Verkehr zwischen Gott und Mensch, weil sie so ungeheure Konsequenzen in sich birgt, wenn auch nicht geleugnet,

doch wenigstens in einer Weise bearbeitet wird, die solche Konsequenzen nicht in sich trägt. Das Bittgebet als nichtchristlich leugnen ist je länger je weniger möglich; aber vielleicht kann man es **umdeuten.** Wir müssen kurz zeigen, dass solche Umdeutungsversuche zur Leugnung zurückführen. Am deutlichsten die Rede, es handle sich nur um subjektive Wirkungen des Gebets, wenn sie, wie es in diesem Zusammenhang allein möglich ist, sagen will, der Fromme übe durch das Gebet eine belebende und beruhigende Wirkung auf sein Gemüt aus. Nur dass dies selten rückhaltlos gesagt wird, weil dann jeder Unbefangene das Wort Gebet als Missbrauch rügen und verlangen würde, an seine Stelle das Wort Andacht oder fromme Betrachtung zu setzen. Auch das oft gehörte »zwar nicht Erhörung, aber Ergebung sei der Segen des Gebets«, leidet meist an derselben Unklarheit. Die Unklarheit scheint beseitigt, wenn andere diese »subjektiven« Wirkungen des Gebets zusammen mit dem Beten selbst in Gottes Wirken begründet denken, den ganzen Vorgang als Form des göttlichen Wirkens betrachten. Aber auch damit ist der unmittelbare Tatbestand christlichen Lebens umgedeutet, das Gebet als wirklicher Verkehr mit Gott geleugnet. Der feinste Versuch dieser Art ist Schleiermachers Ausführung, das Gebet sei der von Gott selbst gesandte Vorbote der Erhörung, mit ihr von Gott geordnet. Man dürfe also wirklich sagen: es wäre etwas nicht geschehen, wenn nicht gebetet worden wäre; nur nicht: es ist etwas geschehen, weil gebetet worden ist. Diese Formel hat einen scheinbaren Halt in der unleugbaren Tatsache, dass aufrichtige Beter keineswegs immer die gleiche Freudigkeit zur Bitte haben. Allein diese Tatsache lässt sich auch anders verstehen, während die gegebene Erklärung, indem sie offen das (sogenannte) Bitten und die (sogenannte) Erhörung gleichmässig in Gott begründet denkt, die Grundvoraussetzung alles Gebetslebens, den realen Verkehr zwischen Gott und Mensch, aufhebt. Daran ändert auch die neuste Wendung desselben Gedankens nichts: man überschätze überhaupt diese Grundvoraussetzung, denn sie werde in allen Religionen gemacht, auch wo man das Wertloseste von Gott erbitte; in unserer Religion dagegen komme alles darauf an, dass unser Verlangen den höchsten Inhalt habe, dass wir uns für Gottes guten gnädigen Willen aufschliessen, und

wir sollen uns über die Form des Bittens zum reinen Vertrauen erheben. Wie wenn nicht eben in diesem Sichaufschliessen, in diesem reinen Vertrauen die angeblich beseitigte Frage ungelöst enthalten bliebe; wie wenn überhaupt jemals der Nachdruck, den man mit Recht auf den Inhalt, das Was eines Geschehens legt, die Frage nach seinem Wie, seiner Art und Weise überflüssig machte! Wenn endlich andere offen sagen, das Gebet habe keine objektive Wirkung, aber wir sollen trotzdem dem innern Drang zu beten, folgen, so bezeugen sie die grosse Stärke des religiösen Drangs, aber auch die geringe Klarheit des darauf gerichteten Denkens.

Kurz, die Voraussetzung (der reale Verkehr zwischen Gott und Mensch), deren Konsequenz man fürchtet, lässt sich im Namen des Christentums weder leugnen noch so bearbeiten, dass sie gefahrlos wird. Aber, zum zweiten, lässt sich nicht diese Folgerung ablehnen oder wenigstens abschwächen?

Die Folgerung.

Eine Ablehnung darf es doch, nicht der Absicht, aber dem Erfolge nach, heissen, wenn man sagt: Wunder sind unerwartete, unvorhergesehene Ereignisse, mit denen ein Heilserfolg verknüpft ist, ohne dass man aber über ihr Verhältnis zum Gesamtzusammenhang alles Wirklichen etwas Bestimmtes aussagen müsse, könne, dürfe. Der Fromme begnüge sich nicht nur, sondern finde allein seine Befriedigung in dem früher besprochenen Satz, dass alles Wirkliche in Gottes Willen begründet, und alles, was Gott will, wirklich wird (S. 327); und gerne wiederholt man etwa das Wort Augustins: Wunder ist nicht etwas, das gegen die Natur geschieht, sondern was gegen die uns bekannte Natur geschieht. Nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken ist die Formel, die sich uns schon in einem allgemeinen Zusammenhang als Lösung darbot: alles Geschehen muss ätiologisch und teleologisch betrachtet werden, unter dem Gesichtspunkt der wirkenden Ursache und des Zwecks; auf dem Gebiet der letztern Betrachtung liege das Wunder im religiösen Sinn und behalte es für immer sein Recht. Schon im Neuen Testament sei das wichtigste Wort für Wunder das Wort Zeichen. Diese Lösung kann hier

so wenig befriedigen als dort, wo es sich überhaupt um das Verhältnis von Glauben und Wissen handelte; die Formel führt, konsequent durchgedacht, nach der einen oder andern Seite weiter, als man gehen will. Denn es ist zwar ganz richtig, dass es dem Frommen in allen Erlebnissen um nichts anderes zu tun ist als um Gott, dass er durchaus nicht fragt, ob Gott in »ordentlicher oder ausserordentlicher Weise« wirke, um nur im letztern Fall sein Heilswirken auf ihn zu verehren. Aber jene Theorie versteht die Worte, man müsse, könne, dürfe nicht jenen Allgemeinsatz über das Verhältnis solcher Heilswirkungen zum Gesamtzusammenhang alles Wirklichen näher bestimmen, sehr häufig mit einer halbverschwiegenen Näherbestimmung, nämlich: man solle und dürfe es nicht, weil darüber anderweitig, vom Wissen aus, schon entschieden ist. Mit andern Worten, die doppelte Betrachtung fasst man nicht im Ernst als gleichwertige, sondern die ätiologische ist die in letzter Instanz objektiv gültige, die teleologische nur eben eine subjektiv für den Frommen gültige. Dabei aber kann sich der Fromme nicht beruhigen, denn jene Lebendigkeit des Verkehrs zwischen Gott und Mensch wird zu einer bloss subjektiven Betrachtung herabgesetzt. Dagegen: darf, kann, muss er gerade darüber etwas aussagen, so hat er die schlechthinige Notwendigkeit alles Geschehens in bezug auf das Verhältnis von Gott und Mensch geleugnet, d. h. aber, er steht wieder vor dem alten Problem. Freilich soll damit nicht behauptet werden, dass die Vertreter jener Theorie die Realität des Verkehrs mit Gott leugnen wollen, im Gegenteil; wohl aber, dass ihre angebliche Lösung keine ist, sondern die Leugnung der folgerichtige Schluss aus ihren Behauptungen wäre. Nicht anders lässt sich urteilen über dem Sinn nach verwandte Ausführungen, auch wenn sie das Wort von der doppelten Betrachtung nicht gebrauchen. Z. B. wird mit tiefstem Anteil die Frage als entscheidende bezeichnet, ob wir hilflos eingespannt seien in eine unerbittliche Notwendigkeit, oder ob es einen Gott gebe, der im Regimente sitzt und dessen naturbezwingende Kraft erbeten und erlebt werden kann. Wenn nun aber der zweite Satz freudig bejaht wird, wie kann man daneben, ohne ausgleichende Erklärung, den Satz stellen: der Naturzusammenhang ist unverbrüchlich? Denn wenn der letztere auch da-

hin erläutert wird, dass man dem Naturlauf durch eine »innere Kraft« so zu begegnen vermöge, dass alles zum besten dienen muss — welcher moderne Mensch kann den modernen Begriff des Naturzusammenhangs denken und diese innere Kraft von ihm irgendwie unabhängig denken? Oder gehört sie nur zum beruhigenden Sprachschatz der Religion? Das ist zweifellos nicht die Meinung, denn das wäre doppelte Wahrheit. Die Absicht, die solchen Ausführungen zugrunde liegt, und die wir teilen, müssen wir also auf anderem Wege zu erreichen suchen. Zuvor gilt es aber, einen andern Lösungsversuch zu beachten.

Merkwürdigerweise nämlich zeigen gerade auch manche besonders eifrige Verteidiger des »Wunders« in ihrer Begriffsbestimmung des Wunders deutlich das Bestreben, den Anstoss des modernen Bewusstseins zu mildern. Die einen reden mit Vorliebe davon, wie Gott die vorhandenen Kräfte gruppiere, um sie als Mittel in den Dienst seiner Zwecke zu stellen. Lassen wir die etwas äusserliche Vorstellung des Gruppierens unbeanstandet hingehen, jedenfalls müssen wir solche Apologeten darauf hinweisen, dass sie mit ihr nur scheinbar den Anstoss erleichtert haben. Denn dieser Anstoss richtet sich gerade gegen den Gedanken des nicht schlechthin bestimmten Zusammenhangs alles Geschehens, und es ist harmlos zu meinen, jenes Gruppieren der Kräfte lasse man sich gefallen, nur ganz besonders auffallende Geschehnisse lehne man ab. Wie leicht aber manche jenen Gedanken nehmen, zeigen sie eben damit, dass sie ihr »Gruppieren« gar nicht als die ungeheure Aussage ansehen, die sie doch ist, und das Wort Wunder für das ganz Auffallende vorbehalten. Endlich trifft ein ähnlicher Vorwurf auch die Theologen, die, gewiss in bester Absicht, meinen etwas gesagt zu haben, wenn sie das Wunder als Wirkung einer höheren Natur auf die niedere und speziell kranke, von der Sünde geschwächte Natur betrachten; eine solche Wirkung sei unbegreiflich vom Standpunkt der niederen aus, wohl begreiflich von dem der höheren aus, und in diesem Sinn könne man z. B. die Verwandlung des Wassers in Wein als beschleunigten Naturprozess verstehen. Nun, entweder ist ein solches Wunder nur ein scheinbares, nur ein unsere jetzige Naturerkenntnis überragender Vorgang; oder ist es aus dem Gesamtzusammenhang der Natur, auch

der uns noch unbekannten, nicht erklärbar, dann erhebt sich das gefürchtete Problem aufs neue. Alle solche angeblichen Erleichterungen des anstössigen Begriffs zeigen nur, dass sich ihre Erfinder nicht klar gemacht haben, wo der wahre Anstoss liegt.

Den **entscheidenden Punkt** hat einst die Scholastik mit ihren Erkenntnismitteln, wenn auch seltsam für unser heutiges Denken, aber klar und scharf durch die Definition bezeichnet: ein Wunder ist, was ausser der Ordnung der ganzen Natur geschieht. Zwar der Ausdruck war sehr unvollkommen: unerträglich überhaupt vom Standpunkt der Wissenschaft aus, weil jeder Zusammenhang des wunderbaren Ereignisses mit der übrigen Wirklichkeit zerrissen war, wie die Lehre bezeugt, dass jedes Wunder noch zwei andere, das der Aufhebung und das der Wiederherstellung der Naturordnung fordere; und ebenso unerträglich überhaupt vom Standpunkt des Glaubens aus, denn was für eine gottlose Selbständigkeit der Welt Gott gegenüber wurde damit in bezug auf den gewöhnlichen Lauf der Dinge behauptet! Am schlimmsten war, dass dieser Wunderbegriff gar nicht genau bezeichnete, worauf es dem Glauben ankommt: nämlich nicht dass der Weltlauf suspendiert werde und das wunderbare Ereignis beziehungslos zu allem andern Geschehen sei, sondern dass das Weltgeschehen den realen Verkehr zwischen Gott und Mensch nicht ausschliesse, dass in dieser Welt geschehen könne, was abgesehen von jenem Verkehr nicht geschehen würde. Ein ähnlich ungeschickter Ausdruck ist es, wenn, dem heutigen Denken äusserlich angemessener, gesagt wird: das Wunder sei Aufhebung der Naturgesetze. Das ist eine religiös und wissenschaftlich gleich unbrauchbare Verselbständigung der Gesetze. Letzteres, weil, wenigstens bei Halbgebildeten, eine seltsame Verwechslung der Gesetze mit den gesetzmässig wirksamen Kräften; namentlich aber wieder gar nicht Bezeichnung dessen, um was es dem Frommen zu tun ist: denn die gesetzmässige Wirkung bestimmter Kräfte zu bezweifeln, hat er nicht das mindeste Interesse; wohl aber behauptet er, dass die ganze Wirklichkeit nicht mit dem Gesamtzusammenhang schlechthin bestimmter, gesetzmässig wirksamer Kräfte identisch sei. Und dieser Gedanke, trotz aller Unvollkommenheit im Ausdruck schon der Kern jener scholastischen Definition, ist gerade erst dem

modernen Bewusstsein vollkommen deutlich geworden. Einen gewissen Gegensatz zum berechenbaren »natürlichen« Geschehen bedeutete ja das Wort Wunder immer, aber erst im Verhältnis zum modernen Weltbegriff hat es zum Losungswort für den Kampf der Weltanschauungen um Sein oder Nichtsein werden können.

Der moderne Natur- oder richtiger Weltbegriff ist folgender: alles Wirkliche ist zu denken als Einheit schlechthin bestimmter, in schlechthin bestimmter Wechselwirkung stehender Kräfte; mithin in einer mathematischen Formel ausdrückbar. Wenn dieser Begriff nicht nur als leitender Grundsatz für den Fortschritt unseres Wissens, sondern als letzte Wahrheit anerkannt wird, so ist der Glaube an Gottes Vorsehung in der oben behaupteten Form realen Verkehrs zwischen Gott und Mensch ausgeschlossen, weil in letzterem die Verneinung jenes Weltbegriffs eingeschlossen ist, die Verneinung des schlechthin notwendigen Begründetseins alles einzelnen Geschehens in dem schlechthin bestimmten Wirklichen. Und hier ist nun auch von selbst deutlich, warum wir es schon oben (S. 349) als eine seltsame, obgleich weitverbreitete Inkonsequenz bezeichnen durften, wenn Gebetserhörungen in bezug auf geistliche Gaben anerkannt, in bezug auf Geschehnisse im äussern Weltlauf abgelehnt werden. In jenem höchsten Gedanken des schlechthin bestimmten Wirklichen ist für diesen Unterschied kein Raum: alles geschieht notwendig, und zwar, wie immer man die Natur dieses Wirklichen denke, sei es materialistisch, sei es monistisch, sei es spiritualistisch; es ist der Gedanke der schlechthinigen Notwendigkeit, mit dem der Glaube an einen realen Verkehr zwischen Gott und Mensch streitet.

Wenn wir das Recht unsres Glaubens, des Gedankens jenes realen Verkehrs zwischen Gott und Mensch, und deswegen das Unrecht jenes Gedankens der schlechthinigen Notwendigkeit alles Geschehens erhärten wollen, können wir uns nicht verhehlen, dass nicht alle Gegner gleich ernsthaft zu nehmen sind. Im Grund ist eine Widerlegung denen gegenüber unnötig, die in seltsamer Inkonsequenz den modernen Weltbegriff gegen den christlichen Glauben geltend machen und daneben ihre eigenen Handlungen unwillkürlich als freie behandeln, während sie doch auch diese selbstverständlich in jenen schlechthin bestimmten Zusammenhang

des Wirklichen einrechnen müssten; und besonders seltsam ist es, wenn sie durch den Verkehr zwischen Gott und Mensch den Bestand der ganzen Weltordnung als gefährdet hinstellen, indes sie von ihren eigenen Eingriffen in den Weltlauf nichts besorgen. Aber auch die konsequenten Vertreter jenes Weltgedankens, wenn sie wesentlich durch den Einfluss der naturwissenschaftlichen Betrachtung gewonnen sind, können wir nicht als die gefährlichsten Gegner unsres Vorsehungsglaubens (im angegebenen Sinn) gelten lassen. Ihnen muss man zum Bewusstsein bringen, dass die Verallgemeinerung der auf dem Gebiet der Bewegungsvorgänge (Physik) gültigen Grundsätze auf das der Empfindung nicht nur unbewiesen, sondern unbeweisbar ist wegen der Unvergleichbarkeit beider Vorgänge, und dass an dieser Tatsache z. B. auch die Berufung auf das Gesetz von der Erhaltung der Kraft oder das gefällige Wort Monismus nichts ändert (S. 241 f.). Nur in der Form ist jener Weltbegriff klar begründet, wenn im Namen des Kausalgedankens als Denkgesetz ein Erkennen gefordert wird, welches »aus einem Grunde mit logischer Unfehlbarkeit die Besonderungen des Seienden und die ganze Reihe seiner Entwicklungen deduziert« (nicht tatsächlich, das versteht sich für jeden Einsichtigen, von unsrer beschränkten Erkenntnis, aber grundsätzlich für einen überragenden Geist). Dagegen ist zu bemerken, dass der Kausalgedanke als Denkgesetz nur sagt: »kein Geschehen, das nicht Wirkung einer Ursache wäre«, nicht aber welcher Art diese Ursache sei; oder dass wir alles, was wir wirklich denken, in einem Zusammenhang denken müssen, nicht aber, in was für einem, so dass Verkehr zwischen Gott und Mensch nicht als denkunmöglich bezeichnet werden kann. Und dies führt auf das höchste Problem der Logik selbst, zu untersuchen, dass und warum ihre Grundsätze Postulate, nicht Axiome sind; man kann ihr nicht zumuten, »die Wurzel auszureissen, aus der sie selbst erwächst, die Selbständigkeit des Wollens aufzuheben« (Sigwart). Damit aber stehen wir bei den grundsätzlichen Erörterungen der Apologetik über zwingendes Wissen und persönliches Erleben, über die berechenbare Wirklichkeit des Kausalzusammenhangs, die doch nur durch einen Verzicht auf das persönliche Erleben als einzige und letzte Wirklichkeit ausgegeben werden kann (S. 94 ff., 154 ff.).

Mit dem Nachweis, dass der Weltbegriff, der den unverkürzten christlichen Vorsehungsglauben ausschlösse, im Namen des Denkens nicht begründet werden kann, ist das Problem, das uns der Vorsehungsglaube aufgab, erledigt, das gute Gewissen des Gläubigen, die Einheit seines Selbstbewusstseins, gewahrt. Auf welche Weise diese Möglichkeit zur persönlichen Wirklichkeit wird, ist in der Apologetik ausgeführt sowie in der Vorsehungslehre selbst wieder erwähnt worden.

Wohl aber ist es verständlich, wenn sich das christliche Nachdenken auf jeder höheren Kulturstufe jenen Gedanken des nicht schlechthin abgeschlossenen Weltverlaufs mit den jeweils gegebenen Mitteln der Erkenntnis deutlich zu machen, beziehungsweise als einen widerspruchslosen aufzuweisen sucht. Das kann in mehr spekulativer Weise etwa in der Richtung Lotze's versucht werden: nicht die Gesetze des Weltlaufs werden verändert (ein widerspruchsvoller Gedanke, s. oben), wohl aber stehen seine Elemente ihrer Natur nach der Einwirkung Gottes als des einzigen Grundes ihrer Wirklichkeit offen. In einem solchen Versuche würde auch die Absicht jenes meist so unklaren Gedankens vom Gruppieren der Dinge von seiten Gottes einwandfrei zu verwirklichen gesucht. Unklar war er, als er uns oben begegnete, schon deshalb, weil seine Vertreter oft sich gar nicht deutlich machen, welch ungeheuren, dem modernen Weltbegriff widerstreitenden Anspruch sie damit erheben; unklar ebenso in seiner Ausführung, weil er ein ganz äusserliches Verhältnis Gottes zur Welt voraussetzte. Beide Einwände treffen einen Versuch wie den hier erwähnten nicht. Wenn er aber, klar durchdacht, zu Sätzen führt, wie: der Allmächtige tue jedes seiner Wunder durch die Welt, die für ihn ein Ganzes sei, während wir in ihr als in einem Grenzenlosen stehen, so stehen wir deutlich wieder vor jenem Geheimnis der Zeit in ihrem Verhältnis zu Gottes Ewigkeit, das wir als das eine grosse bezeichnet haben (S. 326 ff.). Deshalb wird es im grossen und ganzen unsrer heutigen Stimmung mehr entsprechen, statt halb spekulativ lieber rein kritizistisch zu verfahren, durch den genauen Nachweis jener Grenze unsres Erkennens die Unwiderleglichkeit des Glaubens an den lebendigen Gott darzutun. Geschieht dies, so kann auch der oben abgelehnte Gedanke der doppelten Betrachtung einen un-

anfechtbaren Sinn gewinnen, weil nämlich nunmehr jeder Verdacht doppelter Wahrheit ausgeschlossen ist. Die einzelnen möglichen Wege zu diesem Ziel abzustecken ist nicht mehr eine Aufgabe der Dogmatik. Für sie ist es wichtiger, dass noch einmal das Motiv solcher an ihre äusserste Grenze führenden Untersuchungen heraustrete. Keineswegs wollen sie durch einen Nachweis der Möglichkeit von Wundern dem Christen die Zuversicht zu Gottes Vorsehung, insbesondere den Mut zum erhörungsgewissen Gebet erwecken. Damit würde ja alles zurückgenommen, was über die wahren Gründe des Glaubens von Anfang an ausgeführt worden ist. Nur darum handelt es sich, dass der auf Gottes Leitung vertrauende und sein Vertrauen im Gebet betätigende Christ sich deutlich mache, was für ein Urteil über das Weltgeschehen in diesem seinem Vertrauen enthalten sei, kein geringeres als das ungeheure von der Unabgeschlossenheit des Weltlaufes für Gott, und wie leicht dieses Urteil verhüllt und verkürzt werde unter dem Druck weitverbreiteter Vorurteile des modernen Bewusstseins; wiefern er aber des guten Gewissens sein dürfe, hierbei wirklich Vorurteilen, nicht gesicherten Erkenntnissen gegenüberzustehen. Die Gründe sind in der Apologetik angegeben. Es gilt, immer einfacher und überzeugender den Gedanken durchzusetzen, dass die dem zwingenden Wissen zugängliche, die gesetzmässig geordnete Wirklichkeit nicht die ganze Wirklichkeit ist, die wir erleben können und erleben sollen.

Und nun, nachdem der Gedanke des realen Verkehrs zwischen Gott und Mensch in seiner grundsätzlichen Bedeutung für das christliche Glaubensleben erkannt und gerechtfertigt ist, vermögen wir die rechte Stellung zu den **in der heiligen Schrift erzählten Wundern** zu gewinnen. Wenn man dagegen mit diesen beginnt, schafft man ihrer Anerkennung schwer zu überwindende Hindernisse. Jene Überlieferungen decken sich nun einmal tatsächlich jedenfalls nicht völlig mit unsern Erlebnissen; das göttliche Wirken, seine Hilfe und Fürsorge tritt in ihnen auffallender, grossartiger in die Erscheinung. Beschränkt man deshalb wenigstens das besonders Auffallende auf die Anfänge unsrer Religion und erklärt es als notwendig eben für die grundlegende Offenbarung, so mag dieser Gedanke an sich richtig sein, aber vorangestellt sieht er leicht aus wie eine Ver-

legenheitsauskunft; und der Anspruch anderer Religionen, auch auf Wundern zu beruhen, zum Teil auf sehr ähnlichen, verstärkt diesen Eindruck und verdächtigt das Wunder überhaupt. Ist dagegen grundsätzlich sein Heimatrecht im christlichen Glaubensleben aufgezeigt, so fällt dieser Anstoss an dem deutlicheren Hervortreten des göttlichen Wirkens hinweg; wir sind bereit, es aus den besondern Bedürfnissen der Anfangszeit, der ursprünglichen Offenbarung zu verstehen. Manche im Neuen Testament erzählte Geschehnisse erscheinen dann wie eine andere Stufe, aber nicht wie eine andere Art des besonderen Wirkens Gottes zu unserem Heil, das dem Glauben auch für heute gewiss ist. Wir erkennen gerne an, dass die ersten Empfänger der Offenbarung ein Mehr von überzeugendem Nahekommen Gottes brauchten als wir, die wir auf dem nun eröffneten Weg des stets wunderbaren Verkehrs mit Gott wandeln; aber wir verstehen zugleich, dass dieses Mehr doch für sie nicht so viel bedeutete, als es für uns bei der veränderten Einsicht in den Weltlauf bedeuten würde, d. h. dass auch die Wunder der ersten Zeit dem Glauben zuteil wurden, nicht zwingend für die Gleichgültigen waren. So ist uns auch die Lückenhaftigkeit und Unbestimmtheit in der Überlieferung dieser Wunder kein Anstoss, sondern eine Stärkung unsres Glaubens. Und wir stehen im einzelnen dieser Überlieferung wie mit Glaubensbereitschaft so mit vollkommener innerer Freiheit gegenüber, eben weil wir wissen, dass unser Heilsglaube nicht an der Zustimmung zu einzelnen überlieferten Wundern hängt. Mit alledem halten wir unter unsern Verhältnissen die Grundlinie inne, auf die schon der Glaube der ersten Jünger sich gewiesen sah (Matth. 12, 38 f. Parall.; Apg. 10, 41).

Mit dieser Überlegung haben wir zugleich schon die letzte Frage berührt, mit der die Gegner des echten Wunderglaubens ihn zum Schlusse doch noch meinen endgültig ins Unrecht setzen zu können, die Frage nach **der Erkennbarkeit** des Wunders. Aber wie viel Geistreiches sie darüber vorzubringen pflegen, sie verraten doch selbst deutlich, dass es sich um ein Scheingefecht handle: nämlich indem sie zuletzt gestehen, dass auch das bestbezeugte Wunder unglaubwürdig wäre, weil es unmöglich ist. Also die mit allem Aufwand von Scharfsinn erörterte Frage nach der Erkennbarkeit wird von ihnen selbst auf die nach der Möglichkeit

hinausgeführt, die wir schon beantwortet haben. Das gilt von den historisch überlieferten Wundern so gut wie von ihrem Anerkanntwerden durch Miterlebende. Man stellt zunächst mit Gelehrsamkeit die Ansprüche fest, die an die gute Bezeugung eines Wunders gemacht werden müssten: volle Öffentlichkeit, an einem allen zugänglichen Punkt der Welt, unbeschränkte Fähigkeit und Bereitschaft, die Wahrheit zu erkennen und dergleichen, so dass Renan schliesslich dieselben Bedingungen wie für ein wissenschaftliches Experiment vor der französischen Akademie fordert. Und der Schluss aller hohen Worte? Das alte spinozistische: Wunder und Unwissenheit nehme ich als gleichbedeutend. Bei der Beschränktheit unsrer Erkenntnis lässt sich ja nie nachweisen, dass ein Vorgang, für den wir keine natürlichen Ursachen finden, keine habe. Dass ein Toter lebendig wird, ist unmöglich; würde sein Wiederlebendigwerden noch so sicher konstatiert, wir würden doch anzunehmen haben, dass wir uns getäuscht — denn es ist unmöglich.

Ist diese Erörterung der Erkennbarkeit des Wunders wertlos, sofern sie selbst auf seine Unmöglichkeit gegründet wird, so bringt sie doch dem Glauben noch einmal besonders deutlich zum Bewusstsein, was er selbst unter dem Wunder versteht und warum er es sich nicht rauben lässt. Jene Forderung der Glaubwürdigkeit im Sinn der zweifellosen Konstatierbarkeit ist ihm vollkommen fremd; sie verkennt völlig sein Wesen. Wir müssen den Grundgedanken der Apologetik auch hier und hier besonders nachdrücklich verwerten, dass es ein zwingendes Wissen von Gott um der sittlichen Art unsres christlichen Glaubens willen, um des Gottes der heiligen Liebe willen, nicht geben kann, weil nicht geben soll und darf (S. 91 ff.). Und doch steht nicht weniger als alles, der wirkliche Verkehr mit diesem Gott, der uns in Christus nahe kommt, auf dem Spiel, wenn das Wunder im angegebenen Sinn geleugnet wird. Aber eben weil der Glaube nur um dieser seiner Existenz willen sich für das Wunder interessiert, trifft ihn nicht nur jener Einwand der Gegner nicht; diese verraten damit eine falsche Grundvorstellung von seinem Wesen. Nichts liegt ihm ferner als die Jagd nach einzelnen zweifellosen, am Ende gar dem Nichtglaubenden sich aufdrängenden Wundern, namentlich in der Form von Gebetserhörungen. Das Bittgebet ist ihm Ausdruck und

Stärkung der Kindschaftsstellung zum himmlischen Vater. Nicht Brief und Siegel verlangt er, aber er bittet im Glauben und dankt im Glauben, seiner Führung es überlassend, ob und wie die Erhörung ihm zuteil werde, aber immer zum Glauben der Erhörung sich durchringend. Dieses Wunder »macht das Leben nicht entsetzlich, der Himmel bestiehlt die Erde nicht und dörrt sie nicht aus«; es ist nicht »eine Hypnotisierung durch andere oder durch uns selbst«, von deren Wahn befreit zu werden Befreiung von »einem Hindernis für das Leben in Gott« ist (Björnson »über die Kraft«). Aber es ist auch keineswegs nur eine dunkle und stumme Ahnung des »Unendlichen«, ein »Sehnen, welches über das, was wir wissen und sehen, hinausgeht«. Nein, das ganze Leben ist dem Christen ein grosses Erleben der Gemeinschaft mit Gott, das ohne jede Zweideutigkeit ein grosses, demütig verehrtes Wunder heissen darf. (Vgl. die Ausführung Hilty's über 2 Mos. 34, 10: wunderbar soll es sein, was ich mit dir tun will, im 3. Band von »Glück«.)

Die göttliche Vorsehung und die Sünde.

Das Walten Gottes in der sündigen Entwicklung der Menschheit ist ein doppeltes. Es macht sie zu einer Vorbereitung des Heils durch Gegenwirkungen des Guten, durch fortschreitende Selbstoffenbarung: in dem erwählten Volke der Religion unmittelbar, mittelbar in den Völkern der Schönheit, des Rechts, in der Geistesgeschichte so gut wie in der der Herrschaft und des Verkehrs. Mit dieser positiven Erziehung verschlingt sich die negative, die Sünde richtende, wie wir in der göttlichen Liebe selbst den Gegenpol der Heiligkeit zu betonen hatten. Und auch nachdem die Zeit erfüllt ist (Gal. 4, 4 ff.), erweist sich die göttliche Vorsehung in der Durchführung ihres Heilszwecks als eine die Sünde richtende: die Welt der Sünde ist eine Welt des **Übels.** Das Verhältnis beider Grössen zu bestimmen, ist in diesem Abschnitt die wichtigste Aufgabe; was sonst noch vom Übel zu sagen, schliesst sich leicht an jene Grundfrage an.

Übel ist Lebenshemmung eines empfindenden Wesens. Ohne diese Rücksicht auf die wirkliche oder mögliche Empfindung des gehemmten Lebens denkt man den Begriff nicht genau; nur die (irgendwie) subjektiv zu erlebende, wie sehr

auch immer objektiv vorhandene Hemmung ist Übel, eben weil es Hemmung des Lebens ist. Daher kann für den einen Übel sein, was es für den andern nicht ist oder nicht in jeder Hinsicht sein soll, weil es zwar Hemmung seines Lebensgefühls, aber nicht seines wahren Lebens, seiner Bestimmung ist, vielmehr als Mittel, diese zu erreichen, empfunden werden könnte. Dem Umfang nach kann man identische, generelle, allgemeine und individuelle Übel unterscheiden, z. B. den Tod einerseits, Ehrverletzung oder besondere Krankheit andrerseits. Der Ursache nach solche, welche von der äussern Natur oder vom Willen ausgehen, dem eigenen oder fremden, und zwar dem absichtlich tätigen oder sich gehen lassenden, fahrlässigen Willen.

Irgendwelcher Zusammmenhang von Sünde und Übel wird in allen Religionen behauptet, sowohl der Ursache als dem Zweck nach; Gott verhängt Übel als Strafe der Sünde. Aber in den verschiedenen Religionen wird auch dieser Zusammenhang verschieden bestimmt, dem entsprechend, wie überhaupt die Sünde verstanden, namentlich je nachdem sie selbst vom Übel streng unterschieden wird oder nicht. So behauptet das pharisäische Judentum die strenge Proportion von Sünde und Übel: so viel Sünde, so viel Übel, ja sogar in der äussern Form deckt sich Sünde und Strafe. Der Grieche aber ist geneigt, die Sünde selbst als das grosse über die Menschheit verhängte Übel zu betrachten. Das alles in jedem denkbaren Übergang, vollends wenn wir mit unsren Gedanken in noch weitere Gebiete, etwa die indische Welt gehen. Jesus erklärt sich gegen die ebenso undurchführbare als lieblose pharisäische Betrachtung wiederholt aufs ausdrücklichste (Luk. 13, 1 ff.; Joh. 9, 1 ff.). Aber er hat nun doch nicht den ernsten Zusammenhang von Schuld und Übel geleugnet und in der Schuld selbst nur ein Schicksal beklagt, sondern er hat seine Gemeinde zu einem höheren Standpunkt erhoben. Und zwar ist das Urteil, zu dem er sie anleitet, wesentlich ein Urteil über den Zweck des Übels, doch nicht, ohne über seine Ursache wenigstens das notwendige Licht zu verbreiten. In der christlichen Kirche hat der Orient immer mehr der hellenischen, der Occident der jüdischen Betrachtung zugeneigt; die wahrhaft christliche, von der Reformation wieder betont, hat noch immer vor beiden Abweichungen sich zu hüten, wie das Leben jeden

belehren kann. Auch die zunächst so einnehmende Formel Schleiermachers, die Gesamtheit des Übels sei in der Gesamtheit der Sünde begründet, lässt sich nicht ohne Rest durchführen. Jedenfalls müssen wir jene Grundgesichtspunkte, Ursache und Zweck des Übels im Verhältniss zur Sünde, streng unterscheiden und durchführen.

Sünde als Ursache von Übel.

Unleugbar gibt es Übel, deren **Ursache unmittelbar** die Sünde ist. Am unbestrittensten gilt dies von der Übel grösstem, der Schuld. Denn die Lebenshemmung ohne gleichen ist die Sünde selbst, der Willenswiderspruch gegen den Willen Gottes, der in Einem das Wertvollste und das Wirklichste ist, das Gute und das höchste Gut. Das eben ist die Schuld, der Gegensatz zu der Gemeinschaft mit dem guten Gott, die allein das höchste Gut, das wahre Leben ist; und darum ist sie die grösste Lebenshemmung, der Übel grösstes. Als wir in der Lehre von der Sünde den Begriff Schuld bestimmten, lag der Nachdruck darauf, dass er die Sünde als unsre persönliche Tat bezeichnet (S. 279 ff.); hier darauf, dass sie Lebenshemmung, Übel ist. Doch wird hier und dort nur je auf eine andere Seite des einheitlichen Vorgangs der Ton gelegt. Schuldig, unselig im innersten Lebensgefühl werden wir durch Widerspruch gegen das Gute, das unsre Bestimmung ist, in dem wir allein unser Leben haben können, dessen Verneinung mithin Zerstörung unsres Lebens ist (S. 247 ff.); und der Stachel in der Schuld als dem grössten Übel besteht in dem Vorwurf, dass wir selbst daran schuldig sind. Und wie die Schuld als unsre Tat verschiedene Grade hat, so auch die Schuld als Lebenshemmung. Bei der letzteren aber tritt noch besonders jenes subjektive Moment zutage, von dem wir oben ausgingen. Auch bei gleicher Schuld ist ihre Empfindung, das Schuldbewusstsein, zunächst sehr verschieden; oft hat es der Schuldige nur in der Form eines unbestimmten Unlustgefühls, eines von ihm selbst nicht verstandenen Druckes, einer inneren Leere.

Aber nicht nur von der Schuld gilt es zweifellos: sie ist unmittelbar und unentrinnbar mit der Sünde gegeben. Dieser ursächliche Zusammenhang gilt auch von einem Heer vielgestaltiger Übel, deren Namen nicht

einmal sich ohne grosse Weitläufigkeit aufzählen lassen. Es muss uns die Erinnerung daran genügen: schlechthin jede Sünde erzeugt Lebenshemmungen. Unsre eigene und die fremde, für uns selbst und für andere. Jede Sünde gegen uns selbst, den Nächsten, die Welt, Gott. Und in allen diesen Fällen so, dass entweder die Lebenshemmung auf das innere Leben beschränkt bleibt oder auch auf die Natur übergreift, letzteres direkt wie bei akuter und chronischer Lebensgefährdung (abermals in der Form der Absicht und der Fahrlässigkeit) oder aber indirekt, z. B. durch erbliche Belastung infolge von Unmässigkeit. Als besonderes Übel dieser Art, das in der Sünde allein begründet ist, haben wir schon bei der Sünde unter dem Titel Welt der Ärgernisse kennen gelernt, dass die Sünde fortzeugend Sünde muss gebären. Und das gilt ebenso von der Vermehrung der Sünde in uns wie in der Wechselwirkung mit andern.

Auch damit ist das Übel nicht erschöpft, das aus der Sünde stammt. Wir nannten bisher nur das, welches unmittelbar in ihr begründet ist. **Mittelbar** ist es das noch weniger auszuschöpfende Meer der Übel, die, mögen sie eine Ursache haben, welche sie wollen, um des friedelosen Herzens, um des ungelösten Schuldgefühls willen als Lebenshemmungen überhaupt erst oder erst tief schmerzlich empfunden werden. Wird doch tausendfach, was dem einen zur Förderung dient, dem andern zum Übel, dieselbe Blume, die dem einen Honig bietet, erscheint dem andern als Gift; und erscheint ihm so nicht im Sinn eines Trugs, den er rasch zerstören könnte, nein einer furchtbaren Wirklichkeit für ihn, wie er eben einmal ist und wie er nicht anders sein kann, bis er erst im Grunde ein anderer geworden ist.

Allein nun erhebt sich **die Frage,** ob in diesen Sätzen alles Übel befasst sei, das in der Sünde begründet ist? Oder ob ausser den zuerst genannten, deutlich in Sünde unmittelbar verursachten Übeln n o c h a n d e r e, d. h. dann also direkt mit einzelnen Sünden verbundene einzelne Übel: und weiterhin, ob vielleicht überhaupt zuletzt alle Übel von Gott um der Sünde willen geordnet seien? Diese Frage ist in ihrer ersten Hälfte jedenfalls zu bejahen, wenn anders der entwickelte christliche Vorsehungsglaube zu Recht bestehen soll: und zwar sowohl in bezug auf einzelne, wie auf ganze Gemeinschaftskreise. Nur muss auch hier ebensowohl jede

Spur pharisäischen Richtens als des Anspruchs auf sichere Erkenntnis aller Wege Gottes getilgt sein. Aber in der Stille der Selbstprüfung bezeichnet es oft gerade den Wendepunkt zum neuen Leben, dass ein besonderes Übel als Folge besonderer Sünde verstanden wird; und im Leben eines Volkes ist die Beugung unter ein besonderes Gericht voll berechtigt, wieder dieselben Grundbedingungen vorausgesetzt. Dagegen muss der Versuch, nun überhaupt alles Übel auf die Sünde zurückzuführen, der manchmal im Namen besonderen Glaubens gemacht wird, offen abgelehnt werden, Oder es ist vielmehr der Begriff des Übels sorgsamer zu umgrenzen. Überhaupt jede Hemmung aus der Welteinrichtung und zwar aus der Natur wie aus dem gesellschaftlichen Leben hinwegdenken hiesse den Fortschritt wegdenken; ohne empfundenen Widerstand können sich endliche sittliche Personen in einer raumzeitlichen Welt nicht entwickeln; es fiele der Sporn hinweg, sich nach dem zu strecken, was vor uns liegt (vgl. S. 247 ff., 277 ff.). Das deutet auch das erste Buch Mose in seiner Weise an, wenn es von der Aufgabe der ersten Menschen redet, den Garten zu bewachen und zu bebauen, aber die mühselige und von mangelndem Erfolg gedrückte, vor allem die für den Arbeiter ohne deutliches Ziel sich verlierende Arbeit als Folge der Sünde fasst. Jenes ist in das Urteil »es war sehr gut« eingeschlossen, dieses nicht. Es ist also ein Wortstreit, ob man jede, auch die, von der Sünde ganz abgesehen, notwendigen Hemmungen Übel nennen will. Dass sie unter Voraussetzung der Sünde, um der Sünde willen als drückende Übel empfunden werden können, ist schon hervorgehoben.

In diesem Zusammenhang aber stellt sich, weil wir nach dem Umfang jener notwendigen Lebenshemmungen fragen, die alte Meisterfrage über das Verhältnis des Todes zur Sünde ein. Die überlieferte Dogmatik sieht ihn in jeder Hinsicht ausschliesslich in der Sünde begründet, das moderne Bewusstsein betrachtet ihn ebenso unbeschränkt als notwendige Einrichtung der Natur. Die weitverbreitete theologische Auskunft, die sich gerne als höhere Einheit ansieht, nämlich um des Schuldgefühls willen sollen wir das Sterben, das an sich naturnotwendig sei, als Folge der Sünde betrachten, ist jedenfalls ohne Näherbestimmung so wenig eine Lösung als das Losungswort von der doppelten Betrachtung

überhaupt, und bekannte Stellen des Neuen Testaments (Röm. 5, 12 ff., 8, 10. Hebr. 2, 14 ff.) finden in der christlichen Grundstimmung auch da weithin Widerhall, wo man sich ihre Schwierigkeit im einzelnen keineswegs verhüllt. Man wird vielmehr sagen müssen: unsre Alten behaupteten ohne Grund ein immerwährendes Leben unter irdischen Verhältnissen; übersahen, wie sie sich damit sowohl in einen Gedankenwiderspruch versetzten als auch in Gegensatz zu andern Schriftworten, namentlich zu dem deutlich ausgesprochenen Gedanken, dass der irdische Mensch (1 Kor. 15, 45), dass Fleisch und Blut (V. 50) das Reich Gottes nicht ererben können. Umgekehrt leugnen unsre Modernen ohne Grund die Möglichkeit eines andern Übergangs in eine höhere Daseinsweise als in der Form des jetzt von uns erlebten Todes, dessen düsteres Geheimnis auch mit den schönsten Blumen der Kunst nur verhüllt, nicht weggeschafft wird. Das Grauen vor dem Schritt ins Unbekannte, Leere, Dunkle, in das Land, von dem kein Wanderer wiederkehrt; vielmehr vor dem reinen Gegenteil aller eigenen Tat, dem völligen Versenktsein in das Erleiden, dieses Grauen ist Folge der Sünde, aber eine Folge, deren ungeheure Konsequenz weit hinaus über die blosse innere Stellung wir ahnen. Und wenn ernstes Andenken an den Tod auch einem Paulus neben dem Siegeswort Phil. 1, 21 das Bangen von 2 Kor. 5, 1 ff. erweckt, so verstehen wir das am besten aus der Annahme, dass das »Entkleidetwerden« statt des »Überkleidetwerdens« in einem von Gott geordneten Zusammenhang mit der Sünde steht, dass an die Stelle eines begreiflichen Ablebens das getreten ist, was wir als Tod erfahren. Der Übergang der veränderten Stellung des Subjekts in eine objektive Veränderung ist hier besonders merkwürdig. Wem aber solche Gedanken allzu weit von unsrer Erfahrung sich zu entfernen scheinen, der kann sich auch an dieser Stelle auf jenes eine grosse Geheimnis der Zeit zurückziehen und sagen: der Tod ist von dem ewigen Gott mit der Sünde geordnet, ohne dass er deswegen die Sünde für notwendig erklären muss (S. 330 ff.). Ebenso mag er dann über andere Rätsel des Weltlaufs, verheerende Naturkatastrophen, das Leiden der Tiere u. a. urteilen, und nicht ohne dass er in bezug auf das letztere sich an das Sehnen der Kreatur (Röm. 8, 21 ff.), die auf Hoffnung unterworfen

ist, erinnern dürfte; jedenfalls aber auch hier eingedenk der Grenzen, die einer wirklichen Glaubenslehre gezogen sein sollen (s. Schluss des ersten Teils).

Auf festem dogmatischem Boden stehen wir wieder, wenn wir uns den teleologischen Zusammenhang von Sünde und Übel vergegenwärtigen.

Der Zweck des Übels im Verhältnis zur Sünde. Strafe.

Was ist der Zweck des um der Sünde willen geordneten Übels? Die allgemein anerkannte Antwort auf diese Frage lautet: Strafe. (Wohl brauchen wir das Wort auch, um die Ursache des Übels zu bezeichnen; doch konnte darüber im bisherigen deutlicher ohne Gebrauch dieses Wortes geredet werden.) Aber die Unbestimmtheit dieses Wortes in seiner Anwendung auf das Verhältnis Gottes zum Menschen ist Anlass für viele undeutliche Urteile, die oft auch für das christliche Leben, seine Freudigkeit wie seinen Ernst, verhängnisvolle Folgen haben. Um zu verstehen, was es heisse, das Übel habe den Zweck der Strafe, müssen wir verstehen, was für einen Zweck die Strafe hat. Auf dem Rechtsgebiet ist Strafe schmerzliche Rechtsverminderung (für den Rechtsverletzer) mit dem Zweck, die Unverbrüchlichkeit der Rechtsordnung unmittelbar für das Bewusstsein des Übertreters, mittelbar für alle Genossen der Gemeinschaft geltend zu machen. Das von Gott über den Sünder als Strafe verhängte grösste Übel, die Schuld, der Ausschluss vom Verkehr mit Gott und eben damit vom wahren Leben (s. oben), hat den Zweck, dass der Sünder im Schuldbewusstsein erkenne und anerkenne, mit dem schlechthin Unverbrüchlichen, dem guten Willen Gottes, sich in Widerspruch gesetzt und eben damit vom wahren Leben sich selbst ausgeschlossen zu haben. Das folgt unweigerlich daraus, dass Gott die heilige Liebe ist; daraus aber, dass er heilige Liebe ist, folgt zugleich, dass, solange der Sünder den Zweck der göttlichen Strafe noch verstehen kann, noch nicht sich verstockt hat, alle Strafe Gottes Erziehungsstrafe ist, so gewiss sie Erziehungsstrafe ist; reine Strafe, nur Gericht, wird sie erst, wenn in Gottes Urteil nicht mehr von Unwissenheitssünde die Rede sein kann (S. 280 f.)

Daraus ergibt sich nun, dass der Zweck alles Übels Strafe ist, solange der Sünder diesen Zweck alles Übels noch nicht in sich hat verwirklichen, sich nicht zur schmerzvollen Anerkennung des unverbrüchlichen Willens Gottes hat leiten lassen; umgekehrt aber, dass, wenn dies geschehen, genauer, wenn der Sünder in bussfertigem Glauben Gottes verzeihende Gnade ergriffen hat (s. später), kein Übel mehr für ihn Strafe ist. Es kann nicht anders sein, wenn die eigentliche Strafe die Schuld ist, wie sie im Schuldgefühl empfunden werden soll; ist der Zweck dieser Strafe erreicht, so ist sie aufgehoben. Sonst würde Gott nicht alles seinem Zweck als Mittel unterordnen. Dieser Zweck ist seine Gemeinschaft mit uns, ihn haben wir mit unsrer Sünde durchkreuzt; mit der Sünde hat Gott die Schuld, das grösste Übel, den Ausschluss aus seiner Gemeinschaft zusammengeordnet, aber nicht um auf seinen Zweck zu verzichten, sondern um ihn zu verwirklichen, er macht es zum Mittel: hat es seinen Dienst getan, so ist es nicht mehr.

Im christlichen Leben haben diese Sätze die grösste Bedeutung. Der Unversöhnte hat das Übel keineswegs nur als Strafe zu betrachten, es ist für ihn so wirklich Strafe, als Gott wirklich ist; unmittelbar die Schuld, mittelbar alles andere Übel, das mit noch ungelöstem, mehr oder weniger deutlichem Schuldgefühl empfunden wird. Von dem Versöhnten ist die Schuld hinweggenommen, »so dass ihrer ewig nicht mehr gedacht werden soll«, eben damit aber die Strafe, die einzige, die es im strengen Sinn gibt, weil ihr Zweck erreicht ist; alles Übel ist zum Förderungsmittel für den höchsten Zweck geworden, Erziehungs-, Prüfungs-, Läuterungsleiden. Besonders deutlich ist diese Stellung des Christen zum Leiden in dem Urteil über den Tod, wie es Paulus Phil. 1, 21 ausspricht; sowie in der Stellung zu den Folgen früherer Sünden, die äusserlich keineswegs immer (wenn gleich oft) weggenommen werden, denen aber, weil die Schuld vergeben, der Stachel, ihr Strafcharakter, genommen ist. Daher muss man sagen: es gibt für ihn so wie für den Nichtchristen überhaupt kein Übel mehr, nämlich weil keine Strafe mehr. Zugleich aber auch: das Übel drückt ihn in einzigartiger Weise, er leidet feinfühliger darunter als der Nichtchrist, sofern er die Last fremden grössten Übels, der Schuld, in teilnehmender Liebe erst jetzt ganz empfindet,

nachdem er selbst davon sich befreit weiss, und sofern er alles Übel, fremdes wie eigenes, als ein Nochnicht der Herrlichkeit versteht, die an den Söhnen Gottes soll geoffenbart werden, damit innerer Wert und äussere Existenz ewig zusammenstimme (Röm. 8, 18 ff.).

Der entwickelte christliche Vorsehungsglaube enthält die vom christlichen Glauben aus mögliche **Theodizee,** auf dem Grund, in der Art, in dem Mass dieses Glaubens. Auch mitten in der christlichen Welt ängstet viele der alte Epikur'sche Satz: will Gott Übel verhüten und kann er es nicht, so ist er ohnmächtig; kann er es und will er nicht, so ist er übelwollend; will und kann er, woher das Übel? Dieser Satz geht von einer Voraussetzung aus, die dem christlichen Glauben fremd ist. Die Sünde ist für diesen Glauben nicht Gottes Tat; und in welchem Sinn von der Sünde aus das Übel nach Ursache und Zweck verständlich wird, haben wir uns vergegenwärtigt. Dass solcher christlicher Vorsehungsglaube für jeden einzelnen und jede Zeit immer neu erkämpft werden muss, ist hier nochmals zu betonen. Das grosse Zeugnis von seiner Wahrheit, die heilige Schrift, ist auch das grosse Urkundenbuch dieser Kämpfe; der tiefgreifendste ist der Kampf um den Glauben der Versöhnung selbst, wenn unter den Leiden der Zeit und unter dem Druck der Sünde die innere Anfechtung das Zentrum der Heilsgewissheit erschüttert und, was erziehende Liebe des Vaters ist, wieder zur Strafe machen will (Hebr. 12, 1 ff.).

Der Glaube an Jesus Christus den Sohn Gottes.

Die allgemeingültige methodische Forderung, je schwieriger der zu erörternde Gegenstand ist, einen desto **einfacheren Ausgangspunkt** zu suchen, ist besonders beherzigenswert am Anfang der Christologie. Und zwar im Blick auf die Dogmengeschichte, auf das Neue Testament, auf die kirchliche Praxis, auf das allgemeine Zeitbewusstsein. In allen diesen Beziehungen ist unsre heutige Lage unendlich verwickelt; umsomehr tut Einfachheit des Anfangs not. Je genauer wir die einzelnen Systeme der Vergangenheit kennen lernen, desto verwirrender wird ihr Eindruck. Die Frage kann uns ängstigen, ob sie überhaupt alle von dem Einen handeln, nach dem wir uns nennen. Und doch gerade bei den Klassikern welche Übereinstimmung in der Hauptsache! Auch wenn wir sie zunächst nur so allgemein bezeichnen können, dass ihnen ausnahmslos ihr Glaube an Gott unzertrennlich von ihrem Glauben an Christus ist. Noch bedenklicher macht Unzählige der Stand der neutestamentlichen Arbeit; wird doch der seltsame Versuch, ein Christentum ohne Christus zu konstruieren, damit begründet, dass die entgegengesetzten Urteile, wie das, er habe Messias sein wollen oder nicht sein wollen, angeblich mit gleich gutem Recht sich auf die Quellen berufen können, in denen nach Zeugnissen von rechts und links überhaupt fast nichts als sicher nachzuweisen sei. Und doch ist es eben dieses Neue Testament, aus dem immer neu, immer gleich unerfindlich sein Bild hervorleuchtet, bei aller Unsicherheit in vielen Einzelheiten darin nicht undeutlich, dass es, wenn wir wieder denselben Ausdruck brauchen wollen wie oben von der Dogmengeschichte, als sein Werk erscheint, wenn die ersten

Jünger wie jene späteren an ihn glaubten. Damit stehen wir zugleich mitten in unsrem praktischen Leben. Auch hier scheinbar nichts als Fragen ohne Antwort, wenn der Name Jesus Christus genannt wird, zum Schmerz der einen, zur kaum verhüllten Freude der andern. Und doch zerreissen immer wieder die Nebel, wenn ein Mensch', dem es um nichts als Gott zu tun ist, von Jesus ergriffen wird (wenn wir für alle Erlebnisse der Kleineren das Wort des Paulus gebrauchen wollen; für die Sache, die hier in Rede steht, ist auch jedes andere Wort passend). Diese Wirkung wird nicht aufgehoben durch den Streit der kirchlichen Parteien, die einander den Glauben streitig machen, indem sie den der andern richten oder verachten. Ja unter diesem Streit ist sogar die öffentliche Verkündigung von Christus weithin wesentlich dieselbe; weder der eine noch der andere Teil lebt in der Predigt nur von seiner Theologie, und gerade dann ist sie wirksame Predigt. Vollends tut es nicht not, was vom modernen Bewusstsein überhaupt gilt (vgl. S. 12 ff.), hier von seiner Stellung zu Christus wieder auszuführen. Kein Anstoss ist ihm grösser als diese Bindung an Christus; und trotzdem stehen Unzählige vor seiner Gestalt still, denen sonst nichts mehr Eindruck macht.

So hat uns die flüchtige Erinnerung, wie notwendig ein einfacher Ausgangspunkt um der weitreichenden Verwirrung willen ist, schon auch gezeigt, welches dieser Ausgangspunkt ist. Kein anderer als eben diese gewaltige Paradoxie unsrer Religion, dass in ihr der Stifter Gegenstand des Glaubens ist, die uns schon bei der Bestimmung ihres Wesens (S. 58 ff.) und beim Beweis ihrer Wahrheit (S. 167 ff.) beschäftigt hat. Dieser Ausgangspunkt ist aber zugleich notwendig der höchste Zielpunkt aller Christologie; denn die genaue Bestimmung und Begründung dieser Eigentümlichkeit ist Entscheid darüber, ob es überhaupt in der christlichen Glaubenslehre eine Lehre von Christus fernerhin geben soll oder ob, was von ihm zu sagen, seine Stelle in der christlichen Ethik finden wird, falls es dann (ohne diese dogmatische Grundlage) eine christliche Ethik überhaupt noch gibt.

Der Nachweis, dass der christliche Glaube an Gott Glaube an Christus sei und bleibe, besteht naturgemäss in der Antwort auf zwei Fragen. Die eine ist die direkt

dogmatische, ob und wie dieser eigentümliche Anspruch innerlich zu begründen sei, also die Frage nach ihrer religiösen Bedeutung: warum können wir als Christen nicht an Gott glauben, ohne an Jesus zu glauben und in welchem Sinne? Die andere ist die, ob eine solche für den Glauben so einzigartig bedeutungsvolle Person von der Geschichte wirklich dargeboten werde. Beide Fragen haben uns auch schon in der Apologetik beschäftigt. Hier noch mehr als dort treten sie in der Abstufung auf, dass die zweite nur eben als Lehnsatz in der Dogmatik behandelt werden kann, die erste, als ihrem Wesen nach dogmatischer Art, ausführlicher. Aber nur um so nötiger ist es, die innere Zusammengehörigkeit beider sich auch hier zu vergegenwärtigen. Das in seiner Wirklichkeit Sicherste, und wäre es noch so gross und wunderbar, kann nicht Glaubensgegenstand sein, wenn es nicht in seiner Bedeutung verständlich ist. Ebensowenig das Bedeutungsvollste, wenn es nicht wirklich ist. Diese selbstverständliche Wahrheit wird keineswegs immer als selbstverständliche behandelt. Sonst wäre es nicht möglich, dass in entgegengesetzten Lagern der Theologie die Aussagen über den religiösen Wert des Glaubens an Christus so unbestimmt lauteten, und ebenso dass, gleichfalls auf der sogenannten rechten wie auf der linken Seite, die geschichtliche Wirklichkeit dieser Person als etwas verhältnismässig Gleichgültiges behandelt werden könnte. Für das letztere genügt der Hinweis auf die in die Apologetik gegebenen Nachweise (S. 131 ff.). In bezug auf das erste mag man sich daran erinnern, dass einerseits die Begründung des Glaubens an Christus bei vielen Vertretern heutiger Orthodoxie in dem unleugbaren Satz besteht: erlösen kann uns nur Gott; dass die Anwendung dieses Satzes aber auf das vorliegende Problem an dem ebenso unleugbaren Satz sein Ende erreicht, dass es sich dabei um eine Verdoppelung Gottes nicht handeln könne. Andrerseits gefallen sich viele besonders energische Gegner nicht nur des alten Dogma, sondern überhaupt des Glaubens an Christus in Sätzen wie: Jesus, er selber wird sich Bahn brechen, neue Gewalt über die Herzen bekommen, ihnen das geben, was ihnen keine Theologie der Heilstatsachen geben kann, das Zutrauen zu einer menschlichen Person, die fordernd und tröstend, demütigend und aufrichtend ihnen Lust und Kraft zum Leben in Gottes

Vaterliebe schenkt. Das sind erquickende Zeugnisse von der Macht Jesu, aber sie sind, wenn sie im Gegensatz zum Glauben an ihn geltend gemacht werden, sehr undeutlich: denn das eben ist die grosse Frage der dogmatischen Christologie, wiefern denn Jesus Licht und Kraft zum Leben in Gott schenkt. Das gerade möchte sie verstehen, wiefern er diese Kraft hat, wiefern also unser Glaube an Gott an Christus hängt. Weil aber beide Fragen zusammengehören, kann es auch nicht Wunder nehmen, dass die Ungenauigkeit in Behandlung der einen die Behandlung der andern schädigt. Der Verdacht, eine für den Glauben so einzig bedeutungsvolle Person sei in der Geschichte nicht anzutreffen, macht gleichgültig gegen die Untersuchung, wie wertvoll sie sein könnte, wenn sie wirklich wäre. Umgekehrt die Gleichgültigkeit gegen den religiösen Wert einer solchen Person lähmt den Trieb zu unermüdlicher innerlichster Untersuchung seiner Geschichte. Dagegen hat unzähligemal die Vertiefung in den Glauben an Christus die Arbeit an seiner Geschichte befruchtet und diese ihrerseits dem Glauben die wertvollsten Dienste geleistet. Welche Wechselwirkung zwischen dem Glauben an Christus im neu-alten Sinn der Anfänge, und der Untersuchung dieser Anfänge; wie viel scheinbare und wirkliche Gefährdung jenes Glaubens durch die Geschichte und doch wie viel mehr Bereicherung!

Aber wie finden wir nun einen möglichst einfachen Ausdruck für dieses Gebundensein unsres Glaubens an Christus? Wesentlich ein anderer kann es nicht sein, als der in der Apologetik angegebene, denn aus der Eigenart unsrer Religion heraus war die Apologetik dazu gekommen, in Christus den Anker der Gewissheit zu sehen. Aber der Gesichtspunkt war doch dort ein ganz bestimmter, eben der der Gewissheit: sie ist dauernd nur zu gewinnen, wenn Gott sich uns vollkommen offenbart, in dieser geschichtlichen Person auf uns unüberbietbar wirkt. Jetzt: inwiefern ist überhaupt seinem innersten Wesen nach der Glaube an Gott unzertrennlich Glaube an Christus? Unsre jetzige Betrachtung ist die zentralere: um das innerste Wesen unsrer Gemeinschaft mit Gott handelt es sich, um ihre so unlösliche Verknüpfung mit Christus, dass sie Gemeinschaft mit ihm ist. Dort war diese zentralste Betrachtung nach einer bestimmten Seite gewendet, die wir hier vollends verstehen

lernen: ist nämlich unser Glaube an Gott Glaube an Christus, so kann es nicht anders sein, als dass der Wahrheitsbeweis in diesem Tatbestand seinen festesten Grund hat. Allein die Antwort auf die so einfach formulierte Frage, so gewiss sie selbst ebenso einfach sein muss, ist nicht einfach zu gewinnen. Wir bahnen uns den Weg zu ihr durch eine kurze Erinnerung an die **hauptsächlichsten Antworten**, die **in der Geschichte der Kirche gegeben worden** sind. Sie werden uns zeigen, worauf wir bei unsrer Antwort zu achten haben.

Der Glaube an Christus, im allgemeinen aller Christen gemeinsame Eigentümlichkeit, wird im einzelnen notwendig verschieden verstanden, je nachdem Gott und die Art der Gemeinschaft mit ihm, das darin geschenkte Heilsgut, im einzelnen verschieden verstanden wird; und zwar genauer Christus, an den man glaubt, wie das Glauben an ihn. Wie der Heilsgott und das Heil, so der Heiland und der Heilsglaube. Das ergibt sich aus den Grundbegriffen über das Wesen der Religion. Ist nun für das Christentum der griechischen Welt das Heilsgut Befreiung vom Tod, Unsterblichkeit, Gemeinschaft mit Gott Anteil an seinem ewigen Leben, und Gott selbst das unaussprechliche, alle unsre Begriffe, die auf die Welt des geteilten Daseins gehen, übersteigende reine Sein, so ist Christus das unaussprechliche Wunder der Einigung des unsterblichen göttlichen mit dem sterblichen Menschenwesen, dieser beiden »Naturen« in einer Person. Als solcher, als Gottesmensch, ist er Gegenstand unsres Glaubens; Glauben aber ist geheimnisvolles Anteilbekommen an diesem Geheimnis des Gottmenschen, am unmittelbarsten in den Mysterien (Sakramenten), so jedoch, dass sein Fürwahrhalten und das entsprechende Leben damit unzertrennlich verbunden ist.

Im abendländischen Katholizismus ist diese Anschauung von Christus und vom Glauben an ihn festgehalten. Aber neue Züge treten hinzu oder werden stärker betont. Weil das Heilsgut im Vergleich mit jenem griechischen Christentum ethischer gedacht, als Gerechtmachung, im Sinn geheimnisvoller Eingiessung übernatürlicher, zum Erwerb von verdienstlichen Werken befähigender, Gnade verstanden wird; so ist Christus, der Gottmensch, nicht nur dieses unsagbare Geheimnis, sondern eben als Gottmensch leistet er für die

unendliche Sündenschuld die Genugtuung, die der Mensch leisten soll, nicht leisten kann, und die selbst das grösste Verdienst ist. In der Kirche als Heilsanstalt, besonders im Messopfer und Busssakrament gegenwärtig, spendet er die durch sein Werk auf Grund seiner Menschwerdung vorhandenen Heilskräfte. Als solcher ist er Glaubensgegenstand; und der Glaube an ihn ist Fürwahrhalten des Dogma und Gehorsam gegen die kirchlichen Gebote, um jene Gnade der Gerechtmachung in den Sakramenten zu empfangen, die zum Verdienen des ewigen Lebens befähigen. Wir beachten: auch hier gibt Gott in ihm als dem Gottmenschen, oder Christus gibt als Gottmensch das Heilsgut; aber er wirkt es, während in der griechischen Kirche sein Wunderdasein genügt; und er wirkt es nicht nur in uns, sondern das tut er, nachdem er es vor Gott bewirkt, sein Tun ist auf Gott, nicht nur auf uns gerichtet. Dementsprechend ist auch unser Glaube an ihn mehr als bei den Griechen Tat des Verstandes und Willensunterwerfung.

Für die Reformatoren ist Gott grundsätzlich Gnadenwille, das Heilsgut also rein ethisch gedacht, persönliche Gemeinschaft des Sünders mit dem persönlichen Gott der heiligen Liebe, mit andern Worten: Sündenvergebung und darin Leben und Seligkeit, nicht anders erfahrbar als im persönlichen Vertrauen. Dieses Vertrauen wirkt Christus als Spiegel der väterlichen Liebe Gottes (Gr. Katech. 2, 65) und als Opfer für uns (Augsb. Bek. 2); er ist Gottes Vertreter vor uns und er ist unser Vertreter vor Gott. Als solcher ist er Glaubensgegenstand, und Glaube ist Vertrauen. Wir merken uns, wie eng hiedurch Glaubensgegenstand und Glaube verknüpft sind, eben weil das Vertrauen auf Gottes Gnade die ganze Frömmigkeit und diese Gnade in Christus für uns vorhanden ist; zugleich, dass die Linie von oben nach unten und die Linie von unten nach oben, Gott in Christus auf uns wirksam, wir von Christus zu Gott geführt, beide eingehalten werden, aber um des Glaubensbegriffs willen viel inniger verbunden als einst, denn »Spiegel« ist er, indem er »Opfer« ist. In den Reformationskirchen ist dann die morgen- und abendländische Christologie nicht nur, wie von den Reformatoren selbst, beibehalten, sondern vielfach als Richtschnur für den neuen, aus der Schrift geschöpften Grundgedanken, behandelt worden, so dass auch unter uns, wenn

vom Glauben an Christus die Rede ist, viele zuerst an diese übernommenen Voraussetzungen denken, sowohl was Christus als Glaubensgegenstand wie was den Glauben an ihn betrifft.

Der Rationalismus kennt, zum ersten Male, seit es eine christliche Kirche gibt, keinen Glauben an Christus. Denn er kennt kein Heilsgut im bestimmt christlichen Sinn, ja, stark ausgedrückt, überhaupt nicht Gemeinschaft mit Gott, die Gott schenkend wirkt, sondern die der Mensch wirkend sich erringt; im religiösen Grundverhältnis tritt die eine Seite, Gottes herablassendes Nahekommen, fast völlig hinter der andern, dem Sich-zu-Gott-Erheben des Menschen, zurück. Diese »moralische Selbstausbesserung« bedarf nur etwa eines Vorbildes, nicht eines Heilandes, an den man glaubt. Es ist an anderer Stelle betont worden, sowohl wie oberflächlich die blosse Unterschätzung des Rationalismus ist, dessen ernstes Ringen religiöse Gefühligkeit beschämen kann, als wie sehr er sich mit religiösen Gedanken vertiefen lässt; aber das für unseren Zusammenhang ausgesprochene Grundurteil wird davon nicht berührt. Unsere Frage, wiefern Christus Gegenstand des christlichen Glaubens sei, fällt hinweg, weil Christus gar nicht als solcher anerkannt wird.

Demgegenüber hat Schleiermacher mit neuen Zungen die völlige Bindung unsres Glaubens an Christus verkündigt. In der christlichen Gemeinde erleben wir die Kräftigung des Gottesbewusstseins und die Aufhebung der mit seinen Hemmungen verbundenen Unseligkeit. Diese Erfahrung ist Aufnahme in die Vollkommenheit und Seligkeit Christi, die als Geschichtlichwerden des Urbildlichen, ja als ein eigentliches Sein Gottes in ihm zu fassen ist. Darum glauben wir an Christus als dieses produktive Urbild des religiösen Verhältnisses, und der Glaube ist Empfänglichkeit für die Wirkung Christi und darin Erfahrung seiner Lebensmitteilung. Im Unterschied vom Rationalismus also ein von Gott gewirktes Gottesbewusstsein als höchste Form menschlichen Lebens, ein wirkliches Heilsgut; und dies in der einfachsten Weise an Christus geknüpft, die Abhängigkeit von ihm im religiösen Leben selbst aufgewiesen: daher Glaube an ihn.

Diese Antworten auf die Frage, was es denn heisse an Christus glauben, sind alle lehrreich, und lehrreich ist auch die Tatsache, dass der Rationalismus keine hat,

und warum? Die Antworten aber müssen schon deswegen genau beachtet werden, weil sie alle irgendwie Anknüpfungspunkte in der urchristlichen Verkündigung haben, auch wenn keine sich mit ihr deckt. Das ist der Fall in der Art, wie sie das Heilsgut fassen: als ewiges Leben, Gerechtmachung, Sündenvergebung, Kraft des Gottesbewusstseins und Seligkeit. In der Art, wie sie demgemäss den Heiland fassen: als den Fleisch gewordenen Sohn Gottes, als den genugtuenden Stellvertreter, als Spiegel der göttlichen Liebe, als produktives Urbild der Menschheit. In der Art, wie sie den Glauben verstehen. Am wichtigsten wird uns das Verständnis der Reformatoren und Schleiermachers sein: bei diesem die feine psychologische Analyse, bei jenen die inhaltliche Bestimmung des Glaubensvorgangs. Denn Schleiermachers Gottesbewusstsein ist nicht so unzweideutig ein persönliches Verhältnis zwischen Gott und Mensch, als das Vertrauen auf Gottes Gnade bei den Reformatoren; zumal die Schuld tritt bei jenem zurück. Und wird es nicht Folge dieser Bestimmung des Heilsgutes sein, dass seine Verwirklichung nicht so unlöslich an Christus hängt wie in der Reformation, dass vielmehr der persönliche Heiland beständig in Gefahr ist, zum blossen Heilsprinzip zu werden? Denn die Aufnahme in die Kräftigkeit des doch immer unvollkommenen Gottesbewusstseins fordert nicht so sicher die schlechthin vollkommene Person, als die Gewissheit der Sündenvergebung. Ob aber jene Antworten der alten Kirche für uns noch Bedeutung haben, wird davon abhängen, ob sie als mit der reformatorischen innerlich zusammenhängend einen Bestandteil der Antwort bilden, die für unsre heutige Lage die einfachste und überzeugendste ist.

Ehe wir diese zu geben suchen, bedarf es noch des Hinweises auf die besondere Schwierigkeit, die in dem verworrenen Sprachgebrauch der in unsrer Frage meistverwendeten Worte liegt. Die Vermittelung des Heilsguts durch Christus ist, sagen wir, der Grund, warum von Glauben an ihn die Rede ist. Nun wird es aber Sündern zuteil, die in die Gemeinschaft mit Gott erst versetzt, von irgend welchen Hemmnissen dieser Gemeinschaft befreit werden müssen. Dies zu bezeichnen sind von Anfang an in unsrer Religion (wie in andern) die Worte **Erlösung** und **Versöhnung** im Gebrauch. Wir glauben an Christus als

den Erlöser und Versöhner. Allein so geläufig uns die Worte sind, welche auch in der kurzen Übersicht, die wir eben beendet, nur mit Mühe vermieden werden konnten, so zweifellos ist die Tatsache, dass ihre Bedeutung keineswegs feststeht. Gemeinsam für alle, welche sie gebrauchen, ist nur die Vorstellung einer Beseitigung von Hemmnissen (Erlösung) und etwa von einem Insreinebringen des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch (Versöhnung). Aber sofort gehen die Gedanken auseinander. Welche Hemmnisse werden beseitigt, und welche zuerst? Tod oder Sünde, Sündenmacht oder Sündenschuld? Und was heisst es, dass eine Versöhnung mit Gott stattfindet? Ist sie nur unsre Aufnahme durch Gott in den Friedensstand mit Gott oder geschieht auch unsrerseits etwas zur Beseitigung eines Hemmnisses (und welches?) in Gott? Und je nachdem diese Fragen verschieden beantwortet werden, muss man über Christi Bedeutung verschieden urteilen sowie über das Wesen des Glaubens. Einige Beispiele werden genügen. Erlösung ist Mark. 10, 45 Befreiung zunächst vom Tod, doch offenbar im Zusammenhang mit der Sünde, durch den Dienst Jesu, der sein Leben als eine Gott wertvolle Gabe aufopfert. Bei Paulus ist Kol. 1, 14 Parall. Erlösung Befreiung von der Sündenschuld, Sündenvergebung, und zwar irgendwie durch das Blut Christi. In Luk. 21, 28, Röm. 8, 23 Parall. ist Erlösung zunächst Befreiung vom Tod und allem Übel. In Luthers Katechismus sind alle diese Beziehungen vom Wort Erlösung umfasst. Bei Schleiermacher bedeutet es Beseitigung der Hemmungen des Gottesbewusstseins, Kräftigung desselben, also gerade nicht Wegnahme der Sündenschuld, sondern der Sündenmacht, durch Aufnahme in die Kräftigkeit des Gottesbewusstseins Jesu. Und nun nicht weniger mannigfaltig ist das Verständnis des Wortes Versöhnung. Paulus versteht darunter Röm. 5, 1 ff., 2 Kor. 5, 19 ff. die Herstellung des Friedens zwischen Gott und Welt als seitens Gottes in Christi Tod sich vollziehende Tat, aber so, dass zugleich irgendwie der Tod Christi als wertvoll für Gott bezeichnet wird (2 Kor. 5, 21). Diese Beziehung auf Gott tritt sehr nachdrücklich hervor in Anselms Lehre von der Genugtuung an Gott, den zu Versöhnenden, und bei unsern altprotestantischen Dogmatikern, deren Gedanken in meist unbestimmter Abschwächung viele Neuere mit ihrem Lieblingswort Sühne beitreten. Während nun bei

den bisher Genannten allen die Versöhnung auf die Sündenschuld sich bezieht, ist bei Schleiermacher Versöhnung Aufnahme in die Seligkeit Christi, d. h. aber wesentlich in seine Freiheit vom Gefühl des Übels. Ritschl dagegen denkt wieder in erster Linie an die Aufhebung der Schuld und setzt Versöhnung gleich Rechtfertigung, so jedoch, dass sie die neue Willensrichtung auf Gott mitbegreift, die in der Vergebung unmittelbar begründet ist. Im Unterschied von den Alten aber beseitigt er nachdrücklich den Gedanken einer Strafstellvertretung, ohne doch den Wert des Tuns und Leidens Christi auch für Gott aufzugeben. Um dieser Sprachverwirrung ein Ende zu machen, schlagen manche vor, das Wort Versöhnung für die Veränderung des Verhältnisses zu Gott durch Wegnahme der Schuld zu gebrauchen, das Wort Erlösung für den Bruch der Sündenmacht, wobei bald das eine bald das andere an die erste Stelle gerückt wird (mit mehr Recht in der evangelischen Kirche zweifellos Versöhnung). Allein selbst wenn dieser Sprachgebrauch weiter verbreitet wäre, als er ist, so müsste man doch bezweifeln, ob er der Sache genügt. Denn die mannigfaltigen, in der Sache begründeten Gesichtspunkte, auch nur die oben erwähnten, sind dabei nicht genug berücksichtigt. So wird gegenwärtig kaum etwas anderes übrig bleiben, als *auf die missverständlichen*, weil von jedem anders verstandenen *Worte zu verzichten* und *von der Sache unter den wichtigsten Gesichtspunkten möglichst einfach* zu reden, also nun mit Rücksicht auf die von der Geschichte dargebotenen Antworten und in bewusstem Rückgriff auf das Neue Testament (nach den früher bezeichneten methodischen Grundsätzen) **die für unser Verständnis passendste Antwort** auf die christologische Grundfrage zu suchen.

Alle jene Antworten auf die Frage: inwiefern unser Glaube an Gott Glaube an Christus sei? haben *etwas Gemeinsames* und zwar *ein Doppeltes*, das aber einheitlich zusammengehört. *Einmal*, dass Christus irgendwie als der Gebende, Schenkende, Wirkende erscheint; sonst würde das Wesen der Religion, zumal der unsrigen, aufgehoben, wir könnten nicht an ihn glauben. *Zum andern*: nicht um eine Verdoppelung des Glaubensgegenstands handelt es sich, nicht neben den Glauben an Gott tritt der Glaube an Christus.

Im Christentum ist es Ernst mit dem Glauben an den Einen lebendigen Gott. Nimmt man beide selbstverständliche Voraussetzungen zusammen, so darf man sagen: gemeinsam ist jenen Antworten allen, dass sie das Wirken Gottes zu unsrem Heil von dem Wirken Christi so unzertrennlich denken, dass eben deswegen unser Heilsvertrauen auf Gott Heilsvertrauen auf Christus ist. Innerhalb dieses Gemeinsamen lauten aber die obigen Antworten sehr verschieden, und zwar entsprechen die Unterschiede in der Bestimmung des Glaubens an Christus denen in der Bestimmung des Heilsguts, wie nämlich die Gemeinschaft mit Gott genauer gedacht wird. Der von der geschichtlichen Übersicht vorausgestellte Satz hat sich bewährt: wie das Heilsgut des Heilsgottes, so der Heiland und der Heilsglaube. Und in jenem entscheidenden Grundgedanken (das Wirken Gottes von Christi Wirken unzertrennlich) ist das Urteil eingeschlossen: wie hoch auch immer das angeschlagen werden mag, was etwa Christus in bezug auf Gott wirkt, was er demnach vor Gott wert ist, das tritt doch immer in die zweite Linie; in die erste, was er von Gott aus bringt, ist er doch selbst die grosse Gabe Gottes zu unsrem Heil.

Nun lautete der vorausgeschickte Begriff dieses Heilsguts Gotteskindschaft im Gottesreich, Verwirklichung dieses Grundverhältnisses, vollendete Gottesgemeinschaft und zwar für Sünder zwischen Gott und Mensch, in seiner doppelseitigen Einheitlichkeit, dass es nämlich Bewegung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott ist; Sein, Leben und Wirken Gottes im Menschen und Sein, Leben und Wirken des Menschen in Gott, »Menschwerdung« Gottes und »Vergottung« des Menschen. Dieser Begriff ist aber jetzt in seiner christlichen Eigenart durch die Lehre von Gott, vom Menschen und von der Sünde näher bestimmt. Unter dem Gesichtspunkt der Sündenlehre ist das christliche Heilsgut Befreiung, nicht in erster Linie vom Tod und überhaupt vom Übel, sondern von der Sünde, und zwar der Sünde als Willenswiderspruch, genauer habituellem und radikalem Willenswiderspruch, und nicht in erster Linie von der Sünde als Macht, sondern als Schuld, und von der Sünde ihrem Inhalt nach als wesentlich religiöser, als Unglaube und Gottentfremdung. Oder, dasselbe von der Gotteslehre aus betrachtet, das Heilsgut ist persönliches Vertrauen auf den

verzeihenden Liebeswillen Gottes, worin Kraft und Antrieb zur Überwindung der Sündenmacht und Bürgschaft der Aufhebung alles Übels enthalten ist.

Dieses Heilsgut, diese persönliche Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott der heiligen Liebe kann nicht auf irgendwelche, sondern nur auf eine ganz bestimmte ihm entsprechende Weise verwirklicht werden. Warum überhaupt nicht durch unsre eigene Tat im Denken, Wollen oder Fühlen, das hat schon die Apologetik gezeigt, und es ist jetzt noch viel selbstverständlicher, nachdem das Wesen unsrer Religion genauer erkannt ist; sonst wird notwendig unsre Religion in ihrem tiefsten Wesen, namentlich nach der Seite des Schuldbewusstseins verkürzt. Aber viel wichtiger ist hier das andere: auch nicht jeder, wenn noch so ernstgemeinte, Gedanke über die Verwirklichung des Heilsguts in Christus, über Gottes Schenken in ihm, wie solche Gedanken kurz dargesellt wurden, genügt, wenn erst die Erkenntnis vom christlichen Heilsgut eine völlig klare geworden ist. Nicht der Gedanke naturhaft mystischer Vereinigung von Gott und Mensch, auch nicht die abendländische Weiterbildung dieser morgenländischen Christologie. Vielmehr nur das wahrhaft persönliche Wirken Gottes in einer wirklichen Person der Geschichte ist das entsprechende Mittel, jene persönliche Gemeinschaft mit Gott zu verwirklichen. Denn jedes unvermittelte persönliche Wirken Gottes in der Tiefe unsrer Seelen wäre eben nicht wirklich persönlich, sondern führte uns wieder in ziellose mystische Schwärmerei, wie in ziellose Anstrengungen unsres Denkens und Wollens. Eine geschichtliche Person vielmehr muss so auf uns wirken, dass wir in ihrem Wirken auf uns Gottes ewiges Wirken erleben können; ein solches Vertrauen zu sich erwecken, dass wir, ihr vertrauend, Gott vertrauen. Ein solches Wirken einer solchen Person aber ist ein wahrhaft persönliches nur, wenn sie selbst Gottes Wirken in ihr in persönlichem Vertrauen bejaht, in Gott sein will, wie Gott in ihr sein will, mit anderen Worten, wenn sie selbst das religiöse Verhältnis, das sie in uns verwirklichen soll, in sich vollkommen verwirklicht. Schon unter uns Menschen, und zwar desto mehr, je höher das betreffende Verhältnis steht, wird persönliche Gemeinschaft nicht anders wirklich, als in dieser Form persönlichen

Wirkens; alles andere ist umsonst, wenigstens nur Vorbereitung und Anbahnung. Vertrauen wird nur durch Vertrauen geweckt. Hier aber handelt es sich um das Vertrauen auf Gott; nur wenn er persönlich in einem wirklichen Personleben auf uns wirkt, das ganz in sich trägt, was er wirken will, wirkt er Vertrauen in uns. In dieser Art der Gemeinschaft mit Gott und der entsprechenden Art ihrer Verwirklichung ist es aber auch begründet, dass der, welcher von Gott aus in uns wirkt, in dem also Gott auf uns wirkt, auch irgendwie in seinem Wirken auf Gott gerichtet ist, und, wie er für uns einzigartigen Wert hat, so auch für Gott; unser Vertreter vor Gott wie Gottes Vertreter vor uns ist. Aber das auszuführen ist hier noch nicht der Ort.

Ist Christus aus diesem Grund und in diesem Sinn (wegen des Wesens der Gemeinschaft mit Gott im bestimmt christlichen Sinne, und in der dem allein entsprechenden Art und Weise) Glaubensgegenstand, so ist darin auch enthalten, was an ihn glauben heisst. Nichts als vertrauen, aber auch vertrauen, das Wort so tief und umfassend verstanden, wie es erst in diesem Zusammenhang verständlich wird: weit hinausgehend über alles Fürwahrhalten, so selbstverlich das eingeschlossen ist; über alle blosse Willensanstrengung, so sehr es höchste Tat ist; über alle Glut sich aufschwingenden Gefühls, so gewiss es Leben und Seligkeit ist.

Dies die Antwort auf die Frage, wiefern unser Glaube an Gott Glaube an Christus ist; dies der einfachste Ausgangs- und Zielpunkt der Christologie. Wie die Antwort sich zu den mancherlei in der Geschichte der Kirche gegebenen Antworten und weiter zurück zu den ursprünglichen Bekenntnissen des Glaubens im Neuen Testament verhalte, ist teils schon angedeutet, teils weiter auszuführen. Auf die Anknüpfungspunkte im heutigen Bewusstsein darf noch ausdrücklich hingewiesen werden. Der Entwicklungsgedanke wird selbst ein Mittel, den Glauben an Christus deutlicher zu machen. Nämlich sofern er für die geschichtlichen Zusammenhänge und die geschichtliche Bedingtheit einer solchen Person das Auge schärft und das Eine Notwendige an ihr heller verstehen lehrt, als solange sie, dem Werden schlechthin entnommen, geschichtlos nur unter dem Gesichtspunkt des immer gleichen Seins und im Zusammenhang damit auch

als Inbegriff aller Vollkommenheiten betrachtet war, eben darum aber auch nie den vollen Eindruck lebensvoller Wirklichkeit hervorrufen konnte, ohne die sie uns doch nur ein schöner Gedanke bleibt. Und andrerseits verliert der Entwicklungsgedanke seine zuletzt sinn- und trostlose Unbestimmtheit, wenn er als Mittel für die Verwirklichung des gotteinigen Mittlers zwischen Gott und Mensch begriffen wird.

Aber ist nicht unsere Antwort, auch ihre weitere Ausführung vorausgesetzt, schon deswegen ungenügend, weil eine Reihe gerade der schwersten christologischen Fragen darin nicht einmal angedeutet scheint? Ein Blick auf die überlieferte **Einteilung** und ihre kurze Beleuchtung wird dieses Bedenken, soweit es begreiflich ist, zerstreuen und zugleich eine sachgemässe Einteilung darbieten. Die altgriechische Christologie war wesentlich Lehre von der Person des Gottmenschen, von der Menschwerdung; damit verband sich in der abendländischen die Lehre von seinem Werk, der Gott für die Sünde der Welt geleisteten Genugtuung. So entstand bei unsern altprotestantischen Dogmatikern die lange Zeit herrschende Reihenfolge: von der Person Christi, vom Werke Christi. Im ersten dieser Teile handelte es sich um die zwei Naturen Christi, die göttliche und menschliche und ihre Einheit in der Person des Gottmenschen (Akt der Vereinigung, Einheit, Gemeinschaft, Mitteilung der Eigenschaften beider Naturen). Das Werk dieses Gottmenschen wird dargestellt in der Lehre vom dreifachen Amt, dem prophetischen, priesterlichen und königlichen. Eben dieses Werk aber des Gottmenschen macht innerhalb der Lehre von der Person die Lehre von den zwei Ständen, dem der Erniedrigung und Erhöhung, notwendig, denn das Werk lässt sich nicht von Christus wirklich vollzogen denken, wenn ihm dem Gottmenschen während desselben auch nach der menschlichen Natur die volle Herrlichkeit der göttlichen eignete; irgendwie muss er sich um jenes Zwecks willen solcher Herrlichkeit entäussert haben. Diese Einteilung, genauer die scharfe Trennung von Person und Werk, entspricht nicht dem unsrer jetzigen Erkenntnisweise feststehenden Grundsatz, dass wir eine Person nicht abgesehen von ihrem Wirken, sondern eben aus ihrem Wirken erkennen, dass wir also nicht im voraus feststellen dürfen, was sie an und für sich ist, und

dann erst, wie sie sich auf uns wirksam erweist. Und je höher das Gebiet ist, um dessen Erkenntnis es sich handelt, desto wichtiger wird dieser Grundsatz; auch in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften hatten wir ihn durchzuführen. Dazu kommt, dass er von unsern Reformatoren ausdrücklich in bezug auf Christus anerkannt worden ist: Christum erkennen heisst seine Wohltaten erkennen, also eben das, was wir als sein Heilswirken auf uns im Glauben erfahren können, während umgekehrt die Scholastik mit den Geheimnissen seiner Person, abgesehen von diesen seinen Wohltaten, in erster Linie sich beschäftigt und auf diesem Weg Christus eben nicht so erkannt hatte, dass seine Erkenntnis ewiges Leben (Joh. 17, 3) gewesen wäre. Wie schon diese Stelle zeigt, ist ebenso im Neuen Testament die Erkenntnis Christi Erkenntnis seines Heilandwirkens; die weitergehenden Aussagen dienen nur dazu, dieses in seiner Grösse und Gewissheit recht deutlich zu machen. Und das freilich ist eine vollberechtigte Frage, ob die Glaubenssätze über die in ihrem Wirken erkennbare Person gewisse Voraussetzungen und Folgerungen enthalten, die noch nicht unmittelbar mit jenen ausgesprochen sind. Diese Frage ist auch noch völlig offen gelassen, und ihrer Entscheidung nicht im geringsten vorgegriffen. Wohl aber vermeiden wir, vom Nächstliegenden ausgehend, die Gefahr, dass der Glaube an Christus durch zu früh, also ohne klaren Grund, auftretende und überhaupt nicht in gleichem Mass zur Klarheit zu bringende Lehren über ihn verbaut werde. Diese Gefahr ist grösser als manche einsehen wollen, und jedenfalls grösser als die bei dem eingeschlagenen Weg etwa vorhandene, dass die Christologie entleert werde; denn sie lässt sich leicht vermeiden, wenn später am richtigen Ort die grossen Probleme erörtert werden. Mithin sind zu unterscheiden die unmittelbaren Glaubenssätze über die in ihrem Wirken erkennbare Person Christi und die Voraussetzungen (oder Probleme) der Christologie.

Die unmittelbaren Glaubenssätze über Christus, seine in ihrem Wirken erkennbare Person.

Die Einteilung dieses Abschnitts ergibt sich aus der Erinnerung an jene schon erwähnte Lehre vom dreifachen Amt Christi in der altprotestantischen Dogmatik, worin die Andeutungen des Neuen Testaments, dass in Jesus die Weissagung des Alten auf den vollkommenen König, Propheten und Priester der Zukunft sich erfüllt habe, eine feste Form gewannen. Prophet ist er in der abschliessenden Offenbarung des göttlichen Heilswillens, Hohepriester in der allgenugsamen stellvertretenden Erfüllung des Gesetzes im Tun und Leiden, König in seiner Herrschaft über das Reich der Natur, Gnade und Herrlichkeit. Allein schon der Name »Amt« ist wenig geeignet in bezug auf Christus, weil er den Gedanken an eine von der Person lösbare Tätigkeit nicht ausschliesst; in bezug auf uns, weil er nicht deutlich erkennen lässt, wie sein Wirken uns zugute kommt, während z. B. Luther, dem Neuen Testament folgend, den Nachdruck darauf legt, wie er uns zu Priestern und Königen macht. Sodann war die Lehre bei aller äussern Bestimmtheit darin schwankend, dass nie ganz deutlich wurde, ob die drei Ämter gleichzeitig oder nacheinander (das Lehramt in den Jahren des öffentlichen Wirkens, das hohepriesterliche in der Passionswoche, das königliche seit Ostern) von Christus übernommen seien; oder, wenn mit Recht irgendwie das erstere behauptet wurde, so unterliess man es doch, alle drei sowohl im »Stand der Erniedrigung« als der »Erhöhung« klar aufzuweisen und ins Verhältnis zu setzen, wozu doch z. B. hinsichtlich des prophetischen die Zurückführung der Erkenntnis auf den Geist des Herrn durch Paulus oder hinsichtlich des priesterlichen das Eintreten Christi zur Rechten Gottes aufforderte. Dazu kommt, dass das prophetische Amt oft einseitig als Belehrung (vgl. den Offenbarungsbegriff) gefasst und dass das priesterliche einseitig auf Kosten der andern betont wurde, als ob das ganze Leben und Wirken Jesu eigentlich nur dazu da wäre, sein Sterben zu ermög-

lichen; gerade diese Einseitigkeit hat viel dazu beigetragen, die in dem Gedanken des hohepriesterlichen Wirkens liegende Wahrheit gering zu achten. Insbesondere aber lässt sich nicht verhehlen, dass die drei Ämter nicht gleichartig sind. Denn das königliche Amt hat keinen besondern Inhalt im Vergleich mit dem prophetischen und hohepriesterlichen, sondern bedeutet die unüberbietbare Verwirklichung dieser beiden: Jesus Christus ist Herr des Reiches Gottes eben dadurch, dass er Gott vollkommen offenbart und uns zu Gott führt. Sucht man einen andern Inhalt für sein königliches Wirken, so gewinnt man eine leere, ja für den Glauben bedenkliche Verdoppelung des göttlichen Wirkens überhaupt; eine solche meinten aber auch unsre Alten mit ihrer Lehre vom Reich der Macht nicht, sie wollten damit nur betonen, dass Christus, als der Herr des Reiches Gottes, in die Allmacht des Vaters aufgenommen sei, sofern um dieses Reiches willen die Welt da ist. Dann ist aber auch klar, wie das prophetische und priesterliche Amt nicht auf verschiedene Stadien des Lebens Jesu verteilt ist, sondern in seinem einheitlichen Lebenswerk sich vollzieht, aber so, dass dieses unter den nun wiederholt erwähnten entgegengesetzten, aber sich zur Ergänzung fordernden Gesichtspunkten des Wirkens von Gott aus auf uns und von uns aus in Beziehung auf Gott betrachtet wird. Denn das ist doch, ganz im allgemeinen und alle Näherbestimmungen noch vorbehalten, der Sinn dieser beiden Worte in ihrem Unterschied wie in ihrer Einheit, und er ist begründet im innersten Wesen der Religion als einer Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, welche Selbsthingabe Gottes, aber auf Grund davon Selbsthingabe des Menschen ist; vollkommen in unsrer Religion, der Gemeinschaft mit dem Gott der heiligen Liebe.

Dieses Urteil über die alte Lehre vom dreifachen Amt ist vom Neuen Testament selbst an die Hand gegeben. Der Gesamteindruck des Wirkens Jesu ist ein so persönlicher, dass der Begriff Amt, ein so einheitlicher, dass der Begriff eines dreifachen Amts im Sinn besonderer, zeitlich verteilter und sachlich nebeneinander gestellter Ämter nicht passt. Vielmehr führt eine sachgemässe Betrachtung notwendig auf die soeben aus der dialektischen Erörterung des überlieferten Begriffs sich ergebenden Grundgesichtspunkte. Entweder nämlich muss man ausgehen von seiner Messianität, seinem

Königtum, seiner beherrschenden führenden Stellung; diese aber kann wegen ihrer Eigenart, weil sie in nichts anderem besteht, als in der Verwirklichung der nun oft bezeichneten rein geistigen und sittlichen, aber bis in andere Existenzbedingungen hinein wirklichen, ja in ihnen erst völlig sich verwirklichenden Gottesgemeinschaft, in nichts anderem sich erweisen, als dadurch, dass er diese Gottesgemeinschaft persönlich wirksam macht: er wirkt Vertrauen auf Gottes Liebe dadurch, dass sie in ihm selbst von seinem persönlichen Vertrauen ergriffen ist. Und dieses sein Wirken tritt naturgemäss unter jene beiden soeben genannten Gesichtspunkte. Oder aber muss man umgekehrt ausgehen von dem Inhalt seines persönlichen Wirkens, nämlich dass er ebenso Gott uns nahebringt, als uns zu Gott führt, nämlich auf Grund davon, dass er in seinem persönlichen Vertrauen die ihn beherrschende Liebe Gottes bejaht; dann aber kann man dieses Wirken nicht anders denken, denn als eines, das sich wirkungskräftig und zwar unüberbietbar wirksam erweist. Also auf ein königlich prophetisches und auf ein königlich priesterliches Wirken, sei es dass man von seinem Inhalt (prophetisch und priesterlich), sei es, dass man von seiner entscheidenden Durchführung (königlich) ausgeht, wird man vom Neuen Testament in der Tat geführt, aber eben so, dass die überlieferten Begriffe in dem angegebenen Sinn verstanden werden. Auf sie überhaupt zu verzichten liegt kein Grund vor, denn jedes tiefere Nachdenken über das Wirken Christi führt auf sie: auf das prophetische und priesterliche Wirken wegen der Doppelseitigkeit des religiösen Verhältnisses überhaupt, namentlich aber, wie es in unsrer Religion um ihrer Eigenart willen sich gestaltet; auf das königliche, weil der Anspruch, die wahre Religion zu sein, sich für uns in dem besondern Anspruch Jesu verkörpert. Dass wir in persönlichem Vertrauen der heiligen Liebe Gottes gegen uns Sünder gewiss werden, und dass Gott dieses unseres Vertrauens auf seine Liebe gewiss ist, diese Gottesgemeinschaft im christlichen Sinn ist für uns durch Jesus verwirklicht; also ist er der Prophet Gottes an uns und unser Priester vor Gott, Gottes Nahekommen zu uns, unser Nahekommen zu Gott, beides aber ganz und für immer, unser Herr, unser König. Eine weitere Erläuterung dieses Grundgedankens an der jetzigen Stelle würde nur ermüden. Ihn so einfach aufzu-

fassen, wie er in Wirklichkeit ist, wird dadurch erschwert, dass, wie die Ausführung zeigen wird, das ganze Bild Jesu unter beiden Gesichtspunkten zu betrachten ist. Aber das beweist zuletzt nur die Richtigkeit des Grundgedankens. Und vergleicht man, was schon beim Wesen der Religion, dann in der christlichen Lehre von Gott als der Liebe, von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, von der Sünde auszuführen war, so wird die schlichte Grösse nicht sowohl irgend einer Darstellung als der Sache selbst, vielmehr dieses Jesus Christus immer mehr heraustreten: Gott in ihm für uns, wir in ihm für Gott.

Eine Art Probe auf die Richtigkeit dieser einfachen, aber unerschöpflichen Formel für das Wirken Jesu, also für die in ihrem Wirken erkennbare Person, das heisst für die unmittelbaren Glaubensaussagen von Jesus, bietet der Nachweis, dass alle einzelnen Ausdrücke, mit denen im Neuen Testament die Bedeutung Christi bezeichnet wird, sich auf sie zurückführen lassen; so natürlich, dass sie einzelne Seiten der darin zusammengefassten Grundwahrheit besonders beleuchten. Es sei nur daran erinnert, wie in dem Namen Mittler die Doppelstellung zwischen Gott und Mensch, Mensch und Gott, die prophetische und priesterliche hervortritt, und wie, indem Jesus der Mittler heisst, wieder die Unvergleichbarkeit mit andern betont wird. Im übrigen möge auf die Fülle der Namen, absichtlich ohne Ordnung im einzelnen, nur hingewiesen werden, von denen allen doch das Gesagte irgendwie gilt: Herzog, Knecht, Apostel, Fürsprecher, Arzt, Haupt; Passah-, Bundes-, Versöhnopfer; Licht, Wahrheit, Weg, Leben; Weinstock, Brot, Türe, Eck- und Grundstein usw.

Auf Grund dieser Überlegungen haben wir also das prophetische und priesterliche Wirken Jesu zu unterscheiden, das heisst sein einheitliches Wirken ist seinem Inhalt nach unter dem damit gemeinten doppelten Gesichtspunkt zu betrachten. Zuerst: Jesus wirkt durch die wirksame Gegenwart der vollkommenen Liebe des Vaters in ihm dem Sohne, die er in vollkommenem Glauben sich persönlich aneignet, so auf uns, dass wir in seinem Wirken des Vaters Liebe im Vertrauen erfassen können. Gott in ihm für uns, das seine Bedeutung für uns. Sodann: Jesus wirkt in seinem mit Gottes

Wirken in ihm, mit des Vaters Liebe zu ihm als dem Sohn persönlich sich einigenden Vertrauen so in Beziehung auf Gott, dass für Gott in diesem Vertrauen des Sohnes sein (Gottes) Wirken auf uns ein erfolgreiches ist. Wir in ihm für Gott, das seine Bedeutung für Gott. (Wiefern auch wieder dieses für uns und jenes auch für Gott, wird später von selbst deutlich, und dann auch, was an dem hier gebrauchten Ausdruck Wirken in Beziehung auf Gott zunächst noch anstössig sein mag, leicht beseitigt werden können.) Allein wenn wir das Wirken Jesu nur seinem Inhalt nach in dieser Doppelbedeutung darstellten, so wäre eine für den Glauben wichtige Frage noch nicht unzweideutig beantwortet. Zwar darüber wäre kein Zweifel, dass sein Wirken die angegebene unveräusserliche Bedeutung hätte, in diesem Sinn also sein prophetisches und priesterliches Wirken wohl ein königliches genannt werden dürfte. Aber ob nur in der Form einer wegen jener Bedeutung fortwirksamen Tatsache der Geschichte, oder in der Form persönlichen Fortwirkens im strengen Sinn des Worts, das wäre noch nicht entschieden. Damit hierüber völlige Klarheit geschafft werde, unterscheiden wir jene Darlegung über das Wirken Jesu nach seinem Inhalt (sein königlich prophetisches und königlich priesterliches) und nach seiner Form und reden von letzterer, weil es sich nur um die Betonung gerade dieser Seite der Wahrheit handelt, unter dem Titel: das königlich prophetische und priesterliche Wirken als königliches.

Es ist weder nötig noch ohne Wiederholungen möglich, den geschichtlichen Stoff, der hier in seiner Bedeutung für den Glauben verwertet wird, bei den einzelnen Teilen, für die er gemeinsam gilt, zu wiederholen. Überhaupt kann es sich nur um Hervorhebung einiger Hauptsachen handeln, und was die Glaubwürdigkeit dieser Geschichte betrifft, so muss die frühere Ausführung (S. 131 ff.) vorausgesetzt werden. Für jene hervorgehobenen dogmatischen Grundgesichtspunkte aber ist im folgenden der Kürze wegen manchmal der Ausdruck »prophetisch« und »priesterlich« gebraucht, selbstverständlich nur streng in dem bezeichneten Sinn. Vollends darf das bisher in der Christologie vermiedene Wort Offenbarung um der Einfachheit willen für das Wirksamwerden der Liebe Gottes im Wirken Jesu verwendet werden. Dem

Missverständnis, als ob es sich bei Offenbarung nur um Mitteilung von Heilswahrheiten handelte, ist oft genug gewehrt; die Näherbezeichnungen wirksame Heilsoffenbarung, Gottes Liebeswirken verstehen sich fortan von selbst. Ausdrücklich aber muss es erwähnt werden, dass für die auf uns wirksame und auch für Gott wertvolle Wirklichkeit der Gottesgemeinschaft in Jesus, des Liebesverkehrs zwischen Vater und Sohn, ein allgemein anerkannter Ausdruck nicht vorliegt. Im Anschluss an Johannes kann man mit Schleiermacher von einem Sein des Vaters im Sohn und des Sohnes im Vater reden; nur muss man sich gegenwärtig halten, dass dieses Sein ganz und gar als wirksames in Betracht kommt (vgl. Joh. 5, 19), und dass es sich um das überhaupt höchste Wirken der Liebe und des Vertrauens handelt, wie denn das Neue Testament in schlichter Grösse von wechselseitigem Erkennen, Wollen, Wirken, Lieben zwischen Gott und Jesus, Vater und Sohn redet.

Jesus die persönliche Selbstoffenbarung Gottes für uns und unser Vertreter vor Gott.

(Das königlich prophetische und priesterliche Wirken Jesu.)

Jesus Christus die persönliche Liebesoffenbarung Gottes.

(Sein königlich prophetisches Wirken.)

Jesus, der Sohn, mit des Vaters Liebe in persönlichem Vertrauen eins, macht in seinem Wirken auf uns die Liebe des Vaters zu uns für uns wirklich (S. 386. 388). Unsre Aufgabe besteht in der Erläuterung dieses entscheidenden und in seiner Einfachheit unerschöpflichen Glaubenssatzes. Es gilt zu zeigen, inwiefern Jesus in diesem seinem Wirken so auf uns wirkt, dass wir in ihm Gottes Wirken vertrauend erfahren. Die Antwort kann nicht anders lauten als wie früher, nur damals unter dem besondern Gesichtspunkt der Apologetik: durch sein Selbstbewusstsein und das davon untrennbare Berufsbewusstsein, beide in unzertrennlicher Einheit als Gottes Tat und als Tat seines Vertrauens verstanden; und in der Bewahrung dieses Selbst- und Berufsbewusstseins, wieder in derselben doppelseitigen Einheitlich-

keit verstanden, und speziell in seiner vollkommenen Durchführung (S. 178 ff.).

Ein Bedenken könnte, wenn nicht im voraus erledigt, diese Darlegung stören. Sie sei zu einfach für die Grösse des Gegenstands: wie nämlich die heilige Liebe Gottes für die sündige Menschheit gewisse Wirklichkeit werde. Näher betrachtet wird dieses Bedenken ein doppeltes sein: unsre Formel befasse streng genommen doch nicht ein Wirken Gottes in Christus zu unsrem Heil, und wenn, so befasse sie nicht ein Wirken Gottes so geheimnisvoll, wie es der Glaube erfahre. Nicht eigentlich ein Wirken Gottes, sondern im Grunde doch nur ein Sichanregenlassen von der in Christus anschaulichen, uns allen bestimmten Gottesgemeinschaft, die, in ihm mit besonderer Kräftigkeit ausgeprägt, uns zur Nachbildung ermuntere, gewissermassen in sich hineinziehe, aber eben so wie das höher entwickelte geistige Leben das niedere emporzieht; und freilich könne man ein solches Sichbelebenlassen durch Christus als Gottes Wirken betrachten, sofern Gott in allem, zumal allem religiösen Leben, gegenwärtig wirke. Gegen dieses Bedenken ist unsre Formel gesichert, wenn sie anders genau genommen wird. Eben damit begnügt sie sich nicht, dass die in Jesus besonders kräftig erfahrene Liebe Gottes uns zur Nachbildung, wenn auch mit kleinerer Kraft und in schwächerem Mass, einlädt und nach sich zieht; so ist es nicht gemeint, wenn auf Jesu Vertrauen, auf sein Sichhinwenden zu Gottes Liebe so grosser Nachdruck gelegt ist. Diesem ist eben nicht die Bedeutung zugesprochen, dass es vorbildliche Darstellung unsres Vertrauens ist. Natürlich ist es das auch, wir wüssten ja nicht, was es um echte Gottesgemeinschaft sei, wenn sie uns nicht in ihm entgegenträte. Aber es ist viel mehr, sein Glaube, sein sich der Liebe Gottes Erschliessen ist in unsrem Zusammenhang als Mittel betrachtet für den Zweck, dass Gottes Liebe in ihm auf uns gerichtet und wirksam sei, dass er uns Gottes Liebe offenbare. Das eben wäre nicht der Fall, wenn er nicht selbst Gottes Liebe in seinem Vertrauen bejahen würde; Gottes Liebe wäre nicht wirklich und also für uns nicht wirksam ohne diese persönliche Hingabe Jesu an Gott. Wenn nun aber trotzdem in diesem Wirken sozusagen die volle Göttlichkeit vermisst werden wollte, so beruht auch das auf einem Missverständnis. Das,

was uns verständlich ist, hat allenthalben die Wissenschaft zu erfassen, auch die Glaubenswissenschaft, auch an diesem Punkt. Das Wirken selbst ist überhaupt ein Geheimnis, doppelt das Wirken Gottes auf endliche Geister, zuhöchst im religiösen Verhältnis. Spricht nicht auch die Kirchenlehre von einer geheimen Wirksamkeit des heiligen Geistes? Aber was wir begreifen, ist das oben Genannte; und wenn Gottes Wirken ein schlichtes ist, so trägt es gerade daran das sicherste Kennzeichen des Göttlichen. Überdies ist ja noch vorbehalten, ob dieser unmittelbare Glaubenssatz Voraussetzungen oder Folgerungen in sich berge, die Christus noch tiefer in Gottes Geheimnis hineinstellen, und ebenso wird in der Lehre vom heiligen Geist der Begriff des göttlichen Geisteswirkens weiter zu erörtern sein.

Also, wiefern in Jesu Wirken Gott auf uns erfolgreich wirkt, Glauben an seine Liebe wirkt, das gilt es zu vergegenwärtigen; d. h. aber in Jesu Wirken, das selbst persönliche Bejahung des Wirkens Gottes in ihm ist, denn nur eben so gibt es für uns ein persönliches, das ist aber, wie gezeigt worden, so viel als überhaupt ein Wirken dieses Gottes um seiner Wesens willen, wonach er die heilige Liebe ist und in persönliche Gemeinschaft der Liebe mit uns treten will. **Die Mittel eines solchen Wirkens Jesu** sind formell dieselben wie des persönlichen Wirkens überhaupt: Reden und Handeln, und zwar das Handeln in seiner Einheit mit dem Leiden. Dass Reden und Handeln desto mehr sich decken, je bedeutungsvoller ein Wirken ist, und dass echtes Leiden die höchste Tat, versteht sich von selbst. Und nun ist das der Gesamteindruck des Bildes Jesu in den Evangelien: er zeugt nicht nur »mit Vollmacht« von der Herrschaft Gottes, die eine Herrschaft des Vaters ist, der Sünder als Söhne mit sich und untereinander vereint, Sünden vergebend und seinen Geist schenkend, sondern er liebt die Sünder, vergibt ihnen, erzieht sie, wie er es von des Vaters Liebe bezeugt; er wirkt auf sie, wie er sagt, dass der Vater wirke, er handelt wie der Hirte an den Verlorenen, der Arzt an den Kranken. Insbesondere zeigt sein Wirken dieselbe Einheit strengsten Gerichts über die Sünde wie barmherziger Gnade, wie er sie vom Vater im Himmel, dem allein guten Gott verkündigt. Und das alles, wie von Anfang an betont worden ist, im Sinn einer nicht nur ihrem Wert nach, sondern auch ihrer

Dauer und ihren Daseinsbedingungen nach überweltlichen Gottesgemeinschaft. Aber solches Reden und Handeln in seiner unzertrennlichen Einheit wird nun unter dem Widerspruch der entgegenstrebenden Willen zunächst in seiner besonderen Lage, aber eben darin in dem grossen Reich der Sünde, in der »Welt« (S. 284 ff.) zum Leiden, und dieses Leiden, das grösste, das es gibt, das zurückgewiesener Liebe, macht er zur Tat des höchsten Liebens bis in den Tod; sein Wille, der nichts tun will, als was der Vater will, wird zum Willen des Leidens, weil es der Vater will. Ohne diese denkbar höchste Probe der Liebe wäre sein Lieben nicht das höchste Lieben, wie er es vom Vater bezeugt, der vom Widerspruch des verlorenen Sohnes sich nicht am Lieben irre machen lässt, sondern den Widerspruch zum Mittel des Liebessieges macht; und umgekehrt wäre solche Liebe bis in den Tod nicht wahrhaft wirklich und unverständlich ohne das vorangehende Liebeswerben des Lebens, das in solchem Tod sich vollendet. So verstehen wir, dass er selbst sein Leiden als göttliches Muss und seine Lebenshingabe als Spitze seines Dienens erfasst und bezeichnet; und seine Gemeinde hat in diesem seinem Verständnis die Grundlage ihres Daseins gefunden, in seinem Tod die Vollendung seiner Liebe und darin der Liebe des Vaters zu den Sündern (Röm. 5, 1 ff., 2 Kor. 5, 13 ff.). Auch von diesem vollkommenen Wirken der Liebe gilt aber jene Einheit von Ernst und Milde: das Kreuz ist Siegel auf die Verurteilung der Sünde wie Siegel der göttlichen Gnade. Diese Gedankenreihe sind wir gewöhnt, meist nur unter dem andern Gesichtspunkt verhandelt zu sehen, wonach Christus der priesterliche Vertreter der Menschheit vor Gott ist (vgl. daselbst); aber eine in sich folgerichtige Anschauung vom Wirken Christi zu unserem Heil muss sie zuerst und dann wieder zuletzt unter dem hier in Rede stehenden obersten Gesichtspunkt erwägen, wonach in seinem Wirken Gottes heilige Liebe auf uns wirksam ist, und jene Aussagen der ersten Gemeinde weisen ausdrücklich in diese Richtung.

Das Gesamtbild des Wirkens Jesu fordert von selbst auf, dieses Wirken in die **Tiefe seines Bewusstseins** zurückzuverfolgen. Zunächst seines Berufsbewusstseins. Jenes einheitliche Wirken wäre uns unverständlich ohne solche einheitliche Quelle; und wirklich spricht Jesus selbst im schlichtesten

Wort von diesem einzigen Beruf; er weiss sich dazu gesandt, gekommen, oder (bei Johannes) er vollendet das Werk, das ihm der Vater gegeben hat. Nun reicht die Berufsgewissheit stets in den geheimnisvollen Grund des Selbstgefühls; desto tiefer, je höher ein Beruf steht. Aber wenn es der unvergleichliche ist, auf Menschen so zu wirken, dass sie darin Gottes heilige Liebe wirksam spüren können, so muss auch die Einheit von Berufs- und Selbstbewusstsein unvergleichlich sein. Daher lässt sich bei Jesus von beidem nicht gesondert reden, dieses treibt notwendig zu jenem, und jenes ist ohne dieses sinnlos, ja gottlos. Jesus weiss die Liebe des Vaters auf sich als auf den Sohn wie auf keinen andern gerichtet; eben darin weiss er sich berufen, die andern zum Vater zu führen: sonst wäre er nicht von diesem Gott, der die Liebe ist, geliebt. So kann beides bei einem andern nicht zusammenfallen. Eben darum ist sein ganzes Erkennen, Wollen und Fühlen von dieser einheitlichen Doppelgewissheit so erfüllt, dass dieses einheitliche Bewusstsein, vom Vater geliebt zu sein als der geliebte Sohn, und als solcher die andern in die Gemeinschaft des Vaters einführen, zu Söhnen dieses Vaters machen zu sollen, kurz dieses Sohnes- und Heilandsbewusstsein geradezu den Inhalt seines Selbstbewusstseins ausmacht. Aber wirklich persönliches Selbstbewusstsein wäre es nicht, wenn nicht des Vaters Liebeswirken in ihm von seinem Vertrauen und seiner Liebe bejaht und erwidert würde; es bliebe sonst eine unwirkliche, darum auch unfassbare, also unwirksame Erscheinung in dieser Welt, ein Schauspiel, keine Wirklichkeit. Gott hat diese persönliche Gemeinschaft mit einem Menschenleben nur gefunden, wenn der persönliche menschliche Wille sich dem wirksamen göttlichen Willen zuwendet, selber will, weil Gott will. Wie man das im einzelnen ausdrücke, ist Nebensache. Man hat feinsinnig bemerkt, dass vom Glauben Jesu in der evangelischen Geschichte nicht ausdrücklich geredet werde, wohl aber, dass Jesu Demut leuchtend von ihm und den ersten Zeugen betont werde. Nicht als wäre es unwahr oder unfromm, von seinem Glauben zu reden, es ist der Gemeinde vielmehr selbstverständlich gewesen, ihn als den Bahnbrecher des Glaubens zu betrachten (Hebr. 2, 10), der sich selbst durchglaubend Glauben wirkt; aber sein Glauben ist in dem genau verstandenen Worte Demut gerade

in der Beziehung eingeschlossen, die für seinen Glauben in seiner Bedeutung für uns die wichtigste ist. Sein menschlicher Wille gibt sich dem in ihm wirksamen göttlichen Willen widerspruchslos hin in persönlichster Tat; darauf kommt alles an, wenn vom Wirklichwerden der vollkommenen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch die Rede ist. Eben das aber liegt in der Betonung von Jesu Demut: nicht Schuld-, nicht Schwächegefühl, auch keine asketische Selbstverneinung. Er, der vom Vater einzig geliebte Sohn, will es sein in freiester, sich hingebender, sich unterordnender Willenstat, in einziger Herrlichkeit des Dienemuts, der vor der Hoffahrt als der einzigen ihm gefährlichen Sünde bebt. Und daran reiht sich von selbst die Erinnerung, dass in diesem Selbst- und Berufsbewusstsein eine ganz bestimmte Stellung zu der Sünde und den Sündern eingeschlossen ist: von dem allein guten Gott weiss sich Jesus als der Sohn geliebt und richtet sich auf diesen Gott mit der Tat seines Willens; er würde seinen Vater und sich verleugnen, wenn er nicht Sünde als Sünde verneinte in andern wie in sich, d. h. aber wenn er diesen andern, die Sünder sind, des Vaters Liebe anders zugewandt wüsste denn als eine die Sünde wie vergebende so in der Vergebung richtende. Jene Verbindung von Ernst und Milde in seinem Wirken reicht in die Wurzeln seines Sohnesbewusstseins hinein wie überhaupt sein ganzes Wirken.

Die Einheit des Sohnes- und Berufsbewusstseins Jesu kommt in seinem Selbstzeugnis darin charakteristisch zum Ausdruck, dass von den beiden wichtigsten Leitworten desselben das eine, Menschensohn, in erster Linie auf den Beruf, das andere, (Gottes-) Sohn, in erster Linie auf das innerste Selbstbewusstsein sich bezieht, jedes von beiden aber auch des anderen Inhalt bezeichnet. Gerade wenn die Sprachforscher recht haben, dass Menschensohn Mensch bedeutet, so muss es, von Jesus gebraucht, einen besondern Sinn haben. Entweder ist er damit bezeichnet als der einzigartige, der Idealmensch, gewiss keine biblische Vorstellung; oder als der Messias im Anschluss an Daniel 7, vielleicht durch uns unbekannte Mittelglieder hindurch. Wenn aber letzteres, so ist das doch keineswegs erst von der Gemeinde auf Jesus angewendet worden, ist ja doch gerade im Neuen Testament der Gebrauch wesentlich auf die Evangelien beschränkt; sondern von Jesus bevorzugt, eben weil es am wenigsten

die nationalen Hoffnungen begünstigte und doch die höchsten Ansprüche einschliessen konnte, daher mit entgegengesetzten Aussagen verknüpft auftritt: des Menschen Sohn ohne Heimat und der Diener der Diener, aber Diener in einer Sache, in der sonst keiner andern helfen kann, und verherrlicht wie keiner, mit des Himmels Wolken kommend (Mark. 8, 38. 10, 45). Das Wort vereint den Gegensatz von Erwartung und Wirklichkeit, von äusserer Erscheinung und innerem Wesen, von Gegenwart und Zukunft (ob auch von Vergangenheit und Gegenwart?). Wenn aber seine Herrlichkeit eine Herrlichkeit des Vaters heisst, so wird deutlich, wie der Beruf des (Matth. 16, 27) Messias auf dem Grunde seines Sohnesbewusstseins ruht.

Auch dieses Sohnesbewusstsein hat seine alttestamentlichen Wurzeln. Name des Gottesvolkes, seines Repräsentanten, des theokratischen Königs, des vollkommenen Königs der Zukunft, ist der Sohn Gottes der von Gott in Liebe Erwählte, mit Gottes Rat Vertraute, zu seiner Durchführung Ausgerüstete, Verpflichtete, Bereite. Welches immer die semitischen Voraussetzungen und israelitischen Besonderheiten dabei sein mögen, entscheidend ist es, wie der Gott geglaubt wird, der Vater sein will. Und wenn nun Jesus, weil der König der Gottesherrschaft, die er bringt, der Vater im Himmel ist, alle von der Herrschaft Gottes Ergriffenen Söhne nennt, die nationale Schranke innerlich aufhebend allen nach der Gerechtigkeit Hungernden Sättigung zuspricht, so ist es nur um so bedeutsamer, dass er Gott seinen Vater und sich den Sohn nennt. Es handelt sich dabei keineswegs um die einzelnen Aussagen, als einzelne, sondern um den gewaltigen Eindruck seiner Gesamthaltung gegen die andern, von denen er gerade, wenn er ihnen alles gibt, als Gebender sich unterscheidet, die er bei der innigsten Nähe im Innersten überragt, je ungesuchter, desto überzeugender. So ist Matth. 11, 25 ff. nur die deutlichste Deutung einer überall sich aufdrängenden Tatsache. Und falls man die Lesart bevorzugt: niemand hat den Vater erkannt als der Sohn, und niemand den Sohn als der Vater und wem es der Sohn will offenbaren, so ist sehr fraglich, ob nicht das vermeintliche »Weniger« in Wahrheit ein »Noch mehr« ist. Doch, wie dem sein mag, die Hauptsache ist deutlich und genug. Des Vaters Erkenntnis eignet ihm dem Sohn. Was das im

Munde eines frommen Israeliten heissen will, der im Alten Testament lebte, machen wir uns leicht zu wenig deutlich. Den Gott, von dem ein Jesaja sagt: wer hat des Herrn Sinn erkannt? kennt er und nennt ihn seinen Vater, sich den Sohn. Das göttliche Ich der Propheten hat ein menschliches Ich gefunden, dem es offenbar ist, und darum ist dieses menschliche andere Ich auch niemand durchsichtig als dem Vater. Das ist qualitativ mehr als das Unverstandensein grosser Menschen von der Menge, wegen der entsprechenden Erkenntnis des Vaters von seiten des Sohnes. Indem aber Jesu als diesem Sohn alles übergeben ist, wird der Blick in sein persönliches Geheimnis für uns zum Blick in seinen einzigen Beruf, wie dieser für ihn selbst in jenem Besitz begründet ist.

Wie er dieses sein besonderes Werk, das ihm als dem Sohn gegeben, ausführt, davon war oben ausgegangen. Nun, nachdem es in seinen tiefsten Grund hinein verfolgt ist, muss noch ausdrücklich darauf geachtet werden, in welchem Sinn es ein vollkommenes ist. Die alte Christologie behandelte diese Frage unter dem Titel der **Sündlosigkeit** Jesu. Das Wort hat zweifellos etwas Unanschauliches, schon weil es nur verneint, dass Jesus Sünde gehabt, nicht bejaht, worin seine Vollkommenheit besteht. Daher ist es wohl verständlich, wenn man zunächst lieber von seiner lückenlosen B e r u f s t r e u e sprechen wollte. Jene Einheit im Reden, Handeln und Leiden, die das Wirken Jesu kennzeichnet, und zwar getragen von dem Bewusstsein, so handeln zu sollen und handeln zu können als des Vaters Sohn, macht eben die vollkommene Berufstreue, damit aber das Ineinanderaufgehen von Beruf und Person aus, wodurch er vor allen andern sich auszeichnet und Gottes Liebe wirksam macht. Auch viele neutestamentlichen Worte, die als Zeugnisse für seine Sündlosigkeit angeführt werden, weisen auf diese bestimmten Züge dieser seiner vollkommenen Berufstreue: auf sein geduldiges Leiden 1 Petr. 2, 21, auf seinen Gehorsam bis zum Tod Phil. 2, 1 ff., auf sein Gesamtbild 1 Joh. 3, 5, auf sein Nichtkennen der Sünde 2 Kor. 5, 21.

Nichtsdestoweniger hat auch der Ausdruck S ü n d l o s i g k e i t neben dem der vollendeten Berufstreue sein bleibendes Recht. Denn er enthält gewisse Urteile, die nicht alle rückhaltlos anerkennen, die von Berufstreue reden, über die ver-

borgene Innenseite seines Wirkens und über die Zeit seines Werdens vor dem öffentlichen Wirken. Beide aber sind unausweichlich, wenn man sich ganz deutlich macht, um was für einen Beruf es sich hier handelt: Gott den Menschen, den sündigen Menschen nahezubringen; so zu wirken, dass Gottes gnadenvolles Wirken für sie wirklich wird. In einem sogenannten bürgerlichen Beruf kann man treu sein ohne Reinheit der innersten Gesinnung; in jenem nicht ohne ungestörte Gemeinschaft mit dem Vater auch in den verborgenen Tiefen des Herzens. Nicht Vorbild will er ja sein für Nachstrebende, hierzu ist in seiner Art ein Paulus, der Erbarmung erfahren, geeigneter; sondern auf Gottes Seite stehender Vermittler göttlicher Liebe für Sünder in vertrauenerweckender menschlicher Wirklichkeit. Dazu ist er nur als Sündloser geeignet, sonst muss er den von ihm Angezogenen zu viel selbst überlassen, gerade das, wozu sie in sich die Kraft nicht finden, was sie bei ihm suchen. Und von hier aus lässt sich auch die Frage nach der stillen Zeit des Werdens nicht abweisen, die vor dem öffentlichen Berufswirken liegt.

Für beide Punkte erhebt sich naturgemäss hier ganz besonders die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit. Nun ist kein Leben so peinlich genau untersucht worden von dem Auge der Liebe wie in dem geheimen Wunsch, es möchte doch ein Schatten sich zeigen. Aber die angebliche Leidenschaftlichkeit gegen Feinde (wie Matth. 12, 34) und die angebliche Härte gegen Nächste (wie Matth. 12, 48) bedürfen nicht der Entschuldigung, sondern wollen als das sittlich Notwendige in solchen Momenten eines solchen Lebens begriffen werden, jener heilige Zorn als notwendiger Gegenpol der vollkommenen Liebe, als die irdische Offenbarung der ewigen heiligen Liebe, und der scheinbare Mangel an Pietät als Erfüllung seines eigenen Wortes Luk. 14, 26; aber beides ist allerdings nur verständlich, wenn der überweltliche Charakter des Gottesreiches und seiner Gerechtigkeit unumwunden anerkannt, wenn nicht ein von ihm selbst nicht anerkanntes Ideal der Humanität zum Massstab genommen wird. Im Rückblick aber auf sein verborgenes Jugendleben haben auch Gegner bekannt, dass sie von Narben seines Gewissens nichts entdecken können, und hervorragende Menschenkenner betonen, dass es ein vollkommenes Rätsel wäre, wenn er den

andern als Sündern so gegenüberträte, wie er zweifellos tut, ohne eine reine Erinnerung. Wir dürfen hinzufügen, noch unbegreiflicher wäre seine Stellung gerade zu den »Gerechten«, deren Gerechtigkeit er keineswegs nur ironisch anerkennt und die er doch als die seinem Reich Fernsten behandelt, weil sie von seiner Demut vor Gott und darum von der wahren Gerechtigkeit nichts wissen. Er würde aber weit unter ihnen stehen, wenn er, sich selbst an diesem höchsten Masse messend, eines inneren Widerspruchs sich bewusst wäre. Diesem Gesamteindruck gegenüber kann auch Matth. 19, 17 nicht geltend gemacht werden. Im Gegenteil, sein »folge mir nach« und die Aussicht auf Vollkommenheit in dieser Nachfolge zeigt gerade, wie ganz er als des allein guten Gottes geliebter Sohn sich weiss, irdisch werdend, was der Vater ewig ist, aber in keinem Augenblick dem jetzt erkannten und erfüllbaren Willen des Vaters ungehorsam. Darum wird es auch auf die Dauer nicht einleuchtend gemacht werden können, dass er die Bitte um Vergebung selbst mitgebetet habe. Aber der Ton dieser Sätze beweist, wie sehr wir uns gegenwärtig halten müssen, was über Wahrscheinlichkeit der Geschichte und Gewissheit des Glaubens schon in der Apologetik ausgeführt wurde, nicht zur Erschütterung des Glaubens, sondern um seines eigenen Wesens willen (S. 131 ff.).

Ähnliches gilt von der Stellung zu der **Auferstehung** Jesu. Warum sein Wirken, wenn es am Kreuze endet, nicht das Wirken ist, in dem wir Gottes Wirken vertrauend fassen können, ist gleichfalls dort, wenn auch nur unter dem besonderen Gesichtspunkt der Apologetik, ausgeführt und ebendaselbst das Mass der für den Glauben unentbehrlichen, von der Geschichte aber auch wirklich dargebotenen Glaubwürdigkeit der Berichte bestimmt worden (S. 127 ff. 131 ff.). Hier mag nur noch eines hinzugefügt werden, insofern die Deutlichkeit dieser Berichte grösser ist hinsichtlich des Dass als hinsichtlich des Wie. Wenn unter solchen, welche an Jesus ihren Herrn, das heisst aber an den Lebendigen glauben, Meinungsverschiedenheit besteht nicht über das Dass seines Lebens aus dem Tode, sondern über das Wie des Übergangs, über das Verhältnis seines verherrlichten Lebens zu dem ins Grab gelegten Leib, ob eine reale Beziehung zwischen jenem und diesem anzunehmen sei; und wenn

diese Verschiedenheit so rückhaltlos wahrhaftig ausgetragen wird, als es die grosse Sache verlangt, so werden ehrliche Gegner von der Sache näher zusammengeführt, als sie oft selbst sich deutlich machen. Diejenigen nämlich, welche stehen bleiben bei Erscheinungen, meinen damit ohne Rückhalt Erscheinungen wirklich des lebendigen, in die allerwirklichste unsichtbare Welt erhöhten Herrn, nicht irgend etwas wie »Geistererscheinungen«. Die andern, welche auf irgendwelchen Zusammenhang des »Herrlichkeitsleibes« (s. Eschatologie!) mit dem begrabenen Wert legen, dürfen sich nicht verhehlen, dass es der verherrlichte Herr ist, der in dieser nicht verherrlichten Welt erscheint, mit andern Worten, dass es sich nicht um Wiederanknüpfung des alten Verkehrs, sondern um Vergewisserung des wirklichen Verkehrs mit dem in die Herrlichkeit des Vaters eingegangenen Herrn handelt; das betonen die neutestamentlichen Zeugnisse deutlich genug (Phil. 3, 21; 1 Kor. 15, 50) und das ist auch von unsern alten Dogmatikern oft klarer ausgesprochen worden, als es manchmal bei neuesten Verhandlungen geschieht.

Dies die wesentlichen Merkmale des königlich prophetischen Wirkens Jesu oder, weil in diesem Wirken uns seine Person erkennbar ist, dies die Grundzüge im Bilde der Person Jesu Christi als des königlichen Propheten, d. h. als der höchsten persönlichen Offenbarung Gottes, der heiligen Liebe. Durch die wirksame Gegenwart der Liebe des Vaters in ihm, die er in persönlichem Vertrauen bejaht, ist er so auf uns wirksam, dass wir in seinem Wirken Gottes Liebe im Vertrauen fassen können. Gott in ihm für uns; das seine Bedeutung für uns. Darum glauben wir an ihn, eben weil das christliche Heilsvertrauen auf Gott unzertrennlich ist vom Vertrauen auf ihn. Eine trockene Formel, aber eine Formel für das wirkliche Glaubenserlebnis. Denn eben darauf kommt es an, dass Gott, dieser Gott der heiligen Liebe, wirklich in Gemeinschaft mit uns tritt, Vertrauen in uns wirkt. Das aber tut er in Jesu Wirken auf uns so, wie es angegeben worden ist. Darum ist Jesus für seine Gemeinde Prophet, wenn wir auf den tiefsten Sinn dieses Wortes, wie gezeigt, zurückgehen, und zwar der Prophet, der abschliessende, nach dem wir auf keinen andern warten, insofern der königliche Prophet. Die mannigfaltigen Zeugnisse dankbaren Glaubens, auch die umfassendsten und

innigsten drücken jenen einfachen, aber entscheidenden Gedanken aus. Die neutestamentlichen Zeugnisse: das Leben ist erschienen, wir sahen seine Herrlichkeit; Gott preist seine Liebe gegen uns, dass Christus für uns gestorben ist, da wir noch Feinde waren: Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber; die Liebe Christi dringet uns. Ebenso die Weihnachts- wie die Passionslieder der Kirche: das ewig Licht geht da herein; gib mir, o mein Erbarmer, den Anblick deiner Gnad; Jesus meine Zuversicht und mein Heiland ist im Leben.

Ist nun dieses königlich prophetische Wirken Jesu, welches die Selbstoffenbarung Gottes ist, auch als

unsre Vertretung vor Gott,

(als königlich priesterliches Wirken)

zu betrachten? Ist er unser Vertreter vor Gott, wirkt er von uns aus in Beziehung auf Gott, wie wir bisher ihn als Gottes Vertreter vor der Menschheit, in seinem Wirken von Gott aus auf uns hin betrachtet haben? Es handelt sich nun um den andern vorausgestellten Satz (S. 388 f.): Jesus, mit des Vaters Liebe zu ihm in persönlichem Vertrauen eins, wirkt in diesem seinem Vertrauen so in Beziehung auf Gott, dass für Gott in diesem Vertrauen des Sohnes sein (Gottes) Wirken auf uns ein erfolgreiches ist. Wir in ihm für Gott; das seine Bedeutung für Gott.

Was hat dieser Satz genauer zu bedeuten? In der überlieferten Christologie tritt das priesterliche Wirken Christi vielfach an die erste Stelle: was Christus vor Gott zu unsern Gunsten vollbracht, wird für wichtiger angesehen, als dass er Gott uns nahebringt. Oder genauer, es scheint oft in der Lehre so, als ob aller Nachdruck auf das Hohepriestertum Christi fiele. Im wirklichen Erleben der Christen wird dann stillschweigend ergänzt, dass eben dieser Hohepriester uns, wie er von Gott geschenkt ist, im Namen Gottes allen Segen bringt, wie ja auch z. B. der alttestamentliche Hohepriester nicht nur ins Heiligtum geht, das Volk zu versöhnen, sondern auch aus ihm heraustritt als Bringer der Gnade Gottes für das Volk. Jedenfalls ist es nötig, von

vornherein auch hier daran zu erinnern, dass zuletzt in jeder Religion auf Gottes Geben alles ankommt, dass also irgendwie die jetzige Betrachtung, wie wichtig immer, der bisherigen sich einordnen wird, was auch die leitenden Worte des Neuen Testaments klar bezeugen (z. B. Joh. 3, 16; 2 Kor. 5, 19).

Geschichtliches und Kritisches.

Nun ist eine Verständigung in diesem Punkte nur möglich, wenn die Lehre der altprotestantischen Dogmatiker in ihren Grundzügen deutlich vergegenwärtigt und beurteilt ist: denn diese Lehre wird von Unzähligen, obwohl in ihrer bestimmten Gestalt nicht einmal bekannt, doch als unantastbare Wahrheit angesehen. Um sie zu verstehen, leistet aber die Vorausstellung gewisser **Gesichtspunkte**, die notwendig sich darbieten, wenn vom priesterlichen Wirken Christi die Rede ist, gute Dienste; wenn gleich ihre Näherbestimmung sich erst aus dem Folgenden ergibt. Der Priester führt irgendwie andere in Gottes Gemeinschaft, eröffnet ihnen den Zugang zu Gott: aus denen genommen, denen er diesen Dienst leisten soll, weil er sich muss in ihre Lage versetzen, mit ihnen fühlen können, steht er doch zugleich notwendig in einer bestimmten Beziehung über ihnen, durch Gottes Berufung und Befähigung zu jenem Dienst. Das liegt im Begriff des Mittlers zwischen Gott und Mensch (hier jetzt Vermittler in der Linie von unten nach oben gedacht). Genauer handelt es sich um ein Handeln des Priesters zu Gunsten derer, die sich ihm anvertrauen, bei Gott; er tut irgend etwas vor Gott Wertvolles, das er zu Gunsten der andern geltend macht und das Gott anerkennt. In diesem bestimmten Sinn ist der Priester Vertreter vor Gott. Es ist nicht genau, wenn der Gedanke des Eintretens so verallgemeinert wird, dass er überhaupt nur bedeutet: sich zu Gunsten eines andern bemühen, ohne dass ausdrücklich an Gott gedacht wird, in dessen Urteil diese Bemühung denen zu gute kommt, für die sie geschieht. Namentlich der Doppelsinn des deutschen Wortes Opfer verschuldet oft diese ungenaue Vorstellung. Was wir oben als Wirken Jesu kennen lernten, in dem Gottes Wirken für unser Vertrauen fassbar wird, das war ja das grösste denkbare Opfer Jesu im Sinn persönlichster Hingabe; aber ob es ein Opfer für Gott, ein

für Gott irgendwie wertvolles Wirken sei, ist damit noch keineswegs entschieden. Wenn also der bestimmte Gedanke des priesterlichen Wirkens der oben genannte ist, so werden wir immer drei Gesichtspunkte zu betrachten haben: ob und wie im christlichen Gottesgedanken der Gedanke eines Eintretens vor Gott zu unsern Gunsten begründet ist? ob und wie Christus der so vor Gott Eintretende sein kann? ob und wie sein Eintreten uns zu gute kommt? (Naturgemäss sind es dieselben Gesichtspunkte, die uns schon oben begegneten bei den wichtigsten Antworten auf die Grundfrage, was es heisse, an Christus glauben? nur jetzt in bestimmter Anwendung).

Unter dem ersten Gesichtspunkt lautet die Antwort der **altprotestantischen Dogmatik** auf die Frage nach dem Hohenpriestertum Christi in Kürze folgendermassen. Gott, ewige Liebe und Gerechtigkeit in einem (S. 226), bestimmt die Menschheit zum ewigen Leben in der Weise, dass er das ewige Leben als Lohn für die Erfüllung des höchsten Gebotes, das er, der oberste Gesetzgeber, gibt, verheisst, während die Übertretung desselben die Strafe der ewigen Verdammnis nach sich zieht. Mithin hat er, der gerechte Richter, um der Sünde des ersten Menschen willen das ganze Geschlecht verdammt. Aber seine Liebe sucht einen Ausgleich mit seiner Gerechtigkeit. Sich selbst kann die schuldige Menschheit nicht helfen. Soll sie durch einen, der für sie eintritt, gerettet werden, so genügt es nicht, dass er die über sie verhängte Strafe büsse; sie ist zur Gesetzeserfüllung verpflichtet, wenn sie das ewige Leben erlangen soll, das vermag sie als sündige nicht, auch dafür muss der Stellvertreter aufkommen. Nun der zweite Gesichtspunkt: wie tritt Christus für die Menschheit ein? Geeignet ist er dazu als der Gottmensch, denn der Mensch ist der zur Strafe und Gesetzeserfüllung Verpflichtete; aber nur Gott vermag das, mithin gibt es kein Eintreten oder das des Gottmenschen. Er leidet die Strafe und er erfüllt das Gesetz an unsrer Stelle; er kann das, denn als Gott ist er Herr des Gesetzes, ihm nicht untertan. Er vollführt dies doppelseitig einheitliche Werk in seinem Tun und Leiden, aktiven und passiven Gehorsam. Endlich der dritte Gesichtspunkt: die Genugtuung an Gottes Gerechtigkeit als sein Verdienst wird auf uns von Gott übertragen unter der Bedingung des Glaubens.

Kaum bei einem andern Dogma ist so genau zu unterscheiden zwischen seiner Absicht und ihrer tatsächlichen Ausführung. Seine Absicht ist mannigfach gerechtfertigt vor dem Forum persönlicher christlicher Erfahrung; die geschichtsreiche Frage des Heidelberger Katechismus, »was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben?« gründet in ihrer Antwort die Gewissheit des Trostes, Jesu Christi eigen zu sein, ausdrücklich darauf, dass er für alle Sünden vollkömmlich bezahlt hat; und im Württembergischen Konfirmationsbüchlein wird sogar auf den doppelten Gehorsam Christi verwiesen. Ebenso unleugbar ist die Tatsache, dass kaum einer von den Unzähligen, die ihren einigen Trost in Christi Tod erblicken, für die einzelnen Ausführungen jener Lehre eintreten will. Die Verständigung aber wird erschwert, weil doch Ungezählte deren Beurteilung als Angriff auf ihren Glauben empfinden. Es dient dieser Verständigung, wenn man das Urteil über die Folgerichtigkeit jener Lehre in sich selbst unter Anerkennung seiner Voraussetzungen streng unterscheidet von dem Urteil über diese Voraussetzungen. Gesetzt also zuerst, der bezeichnete Grundgedanke von Gott und seinem Verhältnis zu den Menschen sei der dem Evangelium entsprechende, so kann man sich doch nicht verhehlen, dass sofort bei dem ersten der eben unterschiedenen Gesichtspunkte eine nicht eingebildete Schwierigkeit entsteht, sofern das dem ersten Menschen gegebene Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (wofür das einzelne Verbot im Paradies nur eben als Beispiel gilt) in dem vorausgesetzten rechtlichen Verhältnis zwischen Gott und Mensch keine deutliche Stelle hat: Liebe kann man nur gebieten, wenn Liebe vorausgegangen ist, d. h. aber überhaupt nur in sittlicher, nicht in rechtlicher Gemeinschaft. Davon hatten nun wohl Luther und Calvin wirklich geredet, aber immer mehr überwog bei den Dogmatikern die Vorstellung von Gott als Gesetzgeber nach Art eines Staatsoberhaupts. Und wenn er dann ebenso als Richter gedacht wird, so fragt man abermals, ob die ewige Verdammnis und zudem die aller Nachkommen um der einen Sünde des Stammvaters willen ein gerechtes Urteil sei, wieder unter der genannten Voraussetzung; aber auch, ob, abermals unter ihr, die Annahme, dass Strafe von einem andern als dem Schuldigen gebüsst werde, gerechtfertigt sei. Man muss nur, um diese Bedenken zu verstehen, sich

streng auf den einmal angenommenen Standpunkt stellen. Denn eine ganz andere Frage ist es, ob nicht etwa verschmähte Liebe Gottes aus unanfechtbaren sittlichen Gründen Ausschluss aus dieser Liebe nach sich ziehe; ebenso, ob nicht in einer sittlichen Gemeinschaft der Gerechte zu Gunsten des Ungerechten leiden könne. In bezug auf das Eintreten Christi aber, den zweiten der vorausgeschickten Gesichtspunkte, ist es eine sogar von den Voraussetzungen der Alten aus, nämlich denen in ihrer Lehre von der Person Christi, anfechtbare Vorstellung, dass Jesus als Herr des Gesetzes nicht zu seiner Erfüllung verpflichtet sei und diese lediglich an unsrer Stelle leiste; denn ein Gottmensch, von dem das gälte, wäre nicht mehr wahrer Mensch, wie es doch das Bekenntnis im Ernst behauptet. Aber auch sein leidender Gehorsam ist nicht folgerichtig bestimmt. Einmal trägt Christus nicht die ganze Sündenlast der ganzen Menschheit in wirklicher Gleichheit; unwillkürlich schwächt man diese ab zu einer inneren Gleichartigkeit und insofern Gleichwertigkeit, während man doch vorher allen Nachdruck auf die auch dem Umfang nach vollgenugsame Stellvertretung gelegt hatte; und zuletzt muss man doch zugeben, dass es sich auch nicht um Gleichartigkeit im strengen Sinn handeln könne, denn die Qual der um ihrer Schuld willen Verdammten habe Jesus nicht ebenso wie sie (nämlich mit Schuldgefühl) erleiden können. Sodann ist das Sterben für den Gottmenschen, der auch nach der menschlichen Natur die Eigenschaften der göttlichen besitzt, nur dadurch möglich, dass er für den Moment des Todes in bezug auf seine menschliche Natur jene völlige Einheit mit der Gottheit löst, so viel von ihr »zurückzieht«, um sterben zu können; und doch beruht gerade auf dieser völligen Einheit die Kraft des Blutes Christi zur Versöhnung der Welt. Nur ist hinzuzufügen, dass die letzgenannten Einwände stärker die lutherischen als die reformierten Theologen treffen. Einigermassen gilt dies auch von den unlösbaren Schwierigkeiten in bezug auf jenen dritten Gesichtspunkt, nämlich in welcher Weise der stellvertretende Gehorsam Christi uns zu gute komme. Die behauptete Übertragung seines Verdienstes auf uns ist in der Dogmatik eine unangefochtene Grundwahrheit, während man in der Ethik ebenso bestimmt die Übertragung von Verdiensten auf andere bestreitet. Will man aber zu Gunsten der Alten sagen, weil sie ja (s. o.) das Verhältnis wesentlich

als ein rechtliches darstellten, sei eine solche Übertragung unantastbar, so müssen wir wiederholen, dass eine Übertragung abgebüsster Strafe auch im Rechtsleben nicht vorkommt. Würde sie aber zugestanden, so behielte der alte Einwand der Socinianer desto unwidersprechlicher Recht: wenn Christus für uns den doppelten Gehorsam geleistet, so sei es ungerecht, den Gehorsam gegen Gottes Willen auch noch von uns zu fordern.

Zweifellos verkennt dieser Einwand wie viele andere Einwände völlig die Absicht der alten Lehrbestimmungen; aber mit diesem Zugeständnis sind sie nicht nur nicht widerlegt, sondern das Urteil wird von selbst weitergetrieben zu der Frage, ob denn jene Voraussetzungen selbst genau christliche seien. Und auch diese Frage muss verneint werden. Der Glaube an Gott als die heilige Liebe, der in der Gotteslehre entwickelt worden, ist einheitlicher und tiefer als der von unsern Alten vorausgesetzte; und wird er durchgeführt, so muss der Gedanke des priesterlichen Eintretens Christi viel sorgsamer untersucht und umgrenzt werden in bezug auf Gott, auf Christus, auf uns. Denn alle jene Bedenken gegen die innere Folgerichtigkeit der überlieferten Lehre werden noch ungleich dringlicher, wenn ihre Voraussetzung durch die im genau verstandenen Evangelium vorliegenden ersetzt ist.

Bei dieser Sachlage ist es wohl begreiflich, dass erst nach völliger **Auflösung** der altprotestantischen Lehre ihre wahre Absicht wieder ins Auge gefasst wurde. Jene Einwände, wie sie mit besonderem Scharfsinn die Socinianer entwickelten, gewannen in der Zeit der Aufklärung ihre volle Kraft aus der Gesamtstimmung, der das Schwelgen in der unendlichen Güte der Menschennatur die alte Würdigung der Sünde als finsteren Aberglauben erscheinen liess. Die Auflösung hatte naturgemäss zwei Stadien: zuerst wurde die Strafstellvertretung als das anstössigste Stück beseitigt, indes man dem Gedanken des Eintretens Christi überhaupt noch einiges Recht liess; dann verfiel auch dieser derselben Verdammnis. Was den Vätern »einiger Trost im Leben und Sterben« gewesen, wurde wie ein verborgener Schatz gehütet in der Stille frommer Kreise, und zwar, wo Bengels Einfluss wirkte, nicht ohne Bereicherung wie Erweichung durch neutestamentliche Erkenntnisse; im weiteren christ-

lichen Volksleben vor völligem Untergang bewahrt durch das freilich oft auch umgeänderte Kirchenlied (vielfach fast ein seltsamer Eingang zu ganz anders lautenden Predigten). In der allgemeinen Vertiefung und Erweckung des Geistes wandte sich die theologische Aufmerksamkeit seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts dem verschollenen Gedanken des Priestertums Christi wieder zu. Und nun begann die Wiederherstellung mit dem Teil des alten Baus, der in der Flut der Aufklärung am längsten widerstanden, dem Gedanken des Eintretens Christi überhaupt, während der der Strafstellvertretung noch immer, zum Teil mit neuer Lebendigkeit bekämpft wurde. Letzteres gilt von Namen, die sonst in vorderster Reihe der Erneurer des alten Glaubens genannt werden, wie Menken und Hofmann, nicht nur von Rothe und Ritschl. Gemeinsam war dabei etwa der Satz, dass es nicht um eine Umstimmung Gottes sich handeln könne, dass aber die wirksame Zuwendung der Gnade Gottes an die sündige Menschheit irgendwie gebunden sei an den vollkommenen Gehorsam Christi und seine höchste Probe im Todesleiden, als Bürgschaft einer neuen Menschheit; dementsprechend nicht um Übertragung fremden Verdienstes, wohl aber um Anteil an dem Werte dieses Vertreters vor Gott, eben sofern er die zu ihm Gehörigen in seine eigene Gottwohlgefälligkeit hineinziehe. Aber nun nahte auch die Zeit für Wiederaufnahme des einst zuerst bekämpften und dann am tiefsten verschütteten Gedankens der Strafstellvertretung. Natürlich in allerlei Abschwächungen und Umbildungen; nicht um Strafe im gleichen Sinn wie für uns handle es sich, sondern um eine Genugtuung an die unverbrüchliche göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit im Mittelpunkt der Geschichte, auf dem Höhepunkt dieser gottmenschlichen Geschichte. Die Unbestimmtheit im Verhältnis zu den Alten, mit der diese Erneuerung, im einzelnen sehr verschieden (Stahl, Gess, Frank, Cremer u. a.), vollzogen wurde, zeigt sich in der weitverbreiteten Vorliebe für das Wort Sühne, das eben die tiefste Absicht der altprotestantischen Lehre ausdrücken wie ihre Härten und unleugbaren Widersprüche vermeiden sollte, aber selten auch nur genau definiert wurde.

Systematische Darstellung.

Derartige Arbeit, in dem Mass verdienstlich, als sie neutestamentlich begründet war, wird fruchtbar doch nur, wenn die **leitenden Gesichtspunkte** mit voller Klarheit bis ins einzelnste durchgeführt werden, und so sind wir vor allem genötigt, die schon oben im allgemeinen genannten genauer zu bestimmen. Wir tun es, um nicht vorzugreifen, zunächst lediglich in Frageform, so gewiss bei den meisten dieser Fragen die Antwort nach allem Vorhergehenden nicht zweifelhaft sein kann. Um das Eintreten Christi vor Gott zu unsern Gunsten, um sein Wirken als ein vor Gott für uns wertvolles handelt es sich. Dann aber, wie schon gezeigt (S. 403) zunächst darum, was ein solches Eintreten vor Gott für uns für Gott bedeuten kann, wenn wir uns genau an den christlichen Gedanken von Gott halten.

Diese Frage spaltet sich in eine doppelte. Einmal: hat dieses Eintreten die Kraft, Gottes Liebe gegen uns hervorzurufen, speziell unter Voraussetzung der menschlichen Sünde zur Liebe umzustimmen, Gottes Zorn in Liebe zu wandeln? Oder aber: werden dadurch gewisse Bedingungen erfüllt, die erfüllt sein müssen, damit Gottes ewige Liebe sich erweisen, namentlich als sündevergebende und sündeüberwindende vollständig erweisen kann? Hierbei wird also das Eintreten Christi in seiner Bedeutung für Gott nach seinem Masse, seiner Kraft betrachtet. Dagegen seinem Inhalt nach in folgender Frage: ist das vor Gott wertvolle Handeln Christi überhaupt vertrauensvolles Bejahen des göttlichen Willens; oder tritt zum Handeln ein Leiden mit besonderer Bedeutung, nämlich ausdrücklich und absichtlich mit Rücksicht auf die Sünde, auf die Erweckung oder Zuwendung der vergebenden Liebe gegen die Sünder? (Vgl. nachher den dritten Punkt.)

Zweitens ist der Eintretende selbst näher ins Auge zu fassen. Dass er irgendwie einen Vorzug haben muss vor denen, für die er eintritt, ist selbstverständlich. Aber wie soll die Grösse dieses Vorzugs bestimmt werden: so, dass er die Gleichheit mit den andern wesentlich beschränkt oder so, dass er sie ungeschmälert nur desto mehr hervortreten lässt? Und welchen Charakter wird jenes sein Handeln haben, das vor Gott den Wert hat, dass Gott als Liebe sich erweist und

zwar gerade gegenüber der menschlichen Sünde: wird es eine besondere, über alles sein sonstiges Wirken hinausgehende Leistung sein oder die vollkommene Durchführung eines, eben seines eigen- und einzigartigen, in sich geschlossenen sittlichen Lebenswerkes?

Drittens richtet sich der Blick auf die, für welche Christus eintritt. Ist sein Wirken zu ihren Gunsten vor Gott unmittelbar ein auf Gott gerichtetes oder unmittelbar uns zugewendet, aber eben als solches vor Gott wertvoll? Und wiederum: findet demgemäss eine eigentliche Übertragung seines Werkes (»Verdienstes«) auf uns von seiten Gottes statt oder besteht die Übertragung vielmehr in der Anerkennung seines auf uns gerichteten, aber auch für Gott wertvollen Wirkens im Urteil Gottes? Oder, wie man auch schon gesagt hat: ist in beiden letztgenannten Beziehungen sein priesterliches Eintreten im exklusiven oder inklusiven Sinn zu verstehen? Eine Formel, die freilich der grössten Vorsicht bedarf.

Alle diese Fragen sind so geordnet, dass je die an zweiter Stelle stehende bejaht werden muss. Was **zuvörderst** das priesterliche Wirken Christi zu unsern Gunsten vor Gott **in Beziehung auf Gott selbst** betrifft, so ist durch den christlichen Gedanken von Gott die Möglichkeit einer Umstimmung Gottes ausgeschlossen. Darin liegt gerade ein wesentlicher Vorzug vor allen Gottesgedanken aller andern Religionen. Diese, soweit Gebilde menschlicher Sehnsucht, verraten eben darin ihren Ursprung, dass der Gottheit durch menschliche Frömmigkeit ihre Gunst kann abgewonnen werden. Unser Gott, dessen Wesen ganz aus seiner Offenbarung erkannt wird, offenbart sich als die Liebe, die er ewig ist, die wir nicht hervorlocken, erwerben, verdienen. Und wie wir nicht, so auch nicht ein für uns eintretender Mittler. Er ist von Gottes Liebe uns geschenkt. Gott preist seine Liebe eben darin, dass er uns seinen Sohn gibt. Auch und gerade im Blick auf die Sünde. Es wird nicht sein Zorn in Liebe umgestimmt; er wird nicht versöhnt, weder von uns noch von unserem Vertreter, sondern Gott versöhnt die Welt mit sich in Christus. Das ist oben ausgeführt auf Grund des einstimmigen neutestamentlichen Zeugnisses. Aber etwas ganz anderes und ebenso unleugbares, ebenso notwendig aus dem christlichen Gottesgedanken sich ergebendes

ist die Wahrheit, dass Gott seine Liebe nur unter Bedingungen vollwirksam erweisen und zu erfahren geben kann.

Im allgemeinen folgt das schon aus der richtigen Bestimmung des religiösen Verhältnisses. Um persönliche Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch handelt es sich im Christentum. So gewiss darin Gott das erste und letzte Wort hat, so gewiss alles von ihm, durch ihn, zu ihm ist, so will er doch diese Gemeinschaft nicht nach Art eines Naturvorgangs allmächtig von sich aus setzen, sondern eben weil sie persönliche Gemeinschaft sein soll, willensmässig in unsrem Willen. Unser Vertrauen, unsre Hingabe, unsre Gegenliebe erzwingt er nicht, sondern, obwohl er sie durch seine Liebe hervorruft, tut er das so, dass wir wollen sollen und nicht wollen müssen, sondern auch anders wollen können. An diese Bedingung hat er also überhaupt das Wirklichwerden seiner Liebe geknüpft. Und für Sünder muss dieses Vertrauen, diese Willenshingabe mit Reue verknüpft sein, denn ohne solche schmerzvolle Beugung vor der Majestät des Guten und Anerkennung seiner Unverletzlichkeit ist sittliche Verzeihung unmöglich.

Nun fragt es sich aber in unsrem Zusammenhang, ob zur Erfüllung dieser Bedingungen für das volle Wirklichwerden der göttlichen Liebe in Menschenherzen, insbesondere sündigen Menschenherzen irgendwie das Wirken eines andern, hier also Jesu in Betracht komme. Auch abgesehen von der Sünde gilt für die Verwirklichung des Reiches Gottes der Satz, dass diese sich formell nach den allgemeinen Regeln des geistigen Lebens vollzieht, d. h. aber von leitenden, bahnbrechenden Persönlichkeiten aus (S. 206. 224). Und wenn das Wirksamwerden der göttlichen Liebe von Christus aus in uns nicht anders zustande kommt, als, wie wir sahen, durch seine persönliche Hingabe an die in ihm wirkliche Liebe des Vaters, so hat er offenbar, indem er als Prophet im angegebenen Sinn auf uns wirkt, auch die Bedeutung des Priesters vor Gott. Doppelt aber gilt dies wieder unter Voraussetzung der Sünde, sofern ihretwegen wir andern so geschwächt sind, dass wir es uns nicht zutrauen können, ohne gänzliche Abhängigkeit von jener vollkommenen (und zwar ganz und gar persönlichen) Offenbarung Gottes in Christus gewissen Glauben an Gottes Liebe zu fassen, ohne den doch in uns

diese Liebe nicht wirklich wird; und dasselbe gilt dann ebenso auch von der besondern Bestimmtheit des Glaubens als eines reumütig bussfertigen.

Gegen den letzten Satz erhebt sich nun aber ein oft mit Lebhaftigkeit ausgesprochenes Bedenken. Weniger von Seite derer, welche diese Näherbestimmung des Glaubens nicht ausdrücklich betonen; wenn sie den Ernst der Sünde nicht verkleinern, müssen sie zustimmen, sobald darauf hingewiesen ist. Desto mehr oft im Namen des unverkürzten Glaubens. Das sei nicht genug, dass Gottes verzeihende Liebe in bussfertigem Vertrauen aufgenommen werde. Ein objektives Gericht über die Sünde müsse vollzogen werden, der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschehen, die unverbrüchliche Ordnung des Guten unzweideutig manifestiert werden; und eben darin bestehe dann Christi priesterliches Eintreten, dass er diese unerlässliche Bedingung göttlichen Verzeihens am Kreuze erfüllt. Die Absicht solcher Sätze ist so unmissverständlich wie die jener altprotestantischen Lehre, die wir uns vergegenwärtigten; und, fügen wir hinzu, so zweifellos berechtigt wie sie: nämlich Gottes heilige Liebe rückhaltlos anzuerkennen, jedes denkbare Leichtnehmen der Sünde auszuschliessen. Aber ebensowenig als der alten Lehre gelingt es diesen neuen Wendungen, klar zu sagen, was denn »zu wenig« sei in der Forderung bussfertigen Glaubens, was denn das heissen soll, dass an und für sich, rein objektiv, der Heiligkeit Gottes Genüge geschehe. Es handelt sich doch wirklich um nichts anderes als um Gott und Menschheit; ein Gericht Gottes, das sich in seiner Wirkung nicht auf die sündige Menschheit in ihrem Verhältnis zu Gott bezöge, sondern gleichsam ins Leere ginge, liegt jenseits unsres auf Gottes Offenbarung gegründeten Glaubens. Alles über Schuld und Strafe Gesagte muss dem Sinne nach hieher bezogen werden. Die eigentliche Strafe der Sünde ist die Schuld, die Trennung von Gottes Gemeinschaft, worin unser Leben besteht; sie wird aufgehoben durch verzeihende Liebe unter der Bedingung bussfertigen Vertrauens. Dass zu diesem Zweck Christus in einer für Gott wertvollen Weise wirkt (wie umgekehrt von Gott aus auf uns, davon war zuerst die Rede), das ist völlig zugegeben; was das heisse, versuchen wir uns eben jetzt deutlich zu machen. Es ist

auch eine sehr objektive Grösse um dieses Eintreten Christi; denn was ist denn auf dem Gebiet des höchsten, geistigen Lebens wirklicher und objektiver als eine geschichtliche Person, die sich uns als für Gott selbst wertvoll erweist? Dass wir ihre Wirkung auf uns zugleich nachweisen, wird doch kein Mangel, sondern ein Vorzug sein; denn ein schlechthin Objektives ist für uns einfach nicht vorhanden, damit haben wir wieder den Ungedanken einer Wirkung ins Leere, wir wissen nicht, wohin? (In unsrem Zusammenhang würde natürlich auch die Berufung darauf, dass es sich um Überwindung dämonischer Mächte handle, an der Hauptsache gar nichts ändern, s. früher.)

Doch diese Gedanken werden anschaulicher, wenn wir **zum andern das priesterliche Eintreten Christi** nun eben in **seiner Wirklichkeit in ihm,** nicht wie bisher sozusagen in seiner göttlichen Notwendigkeit betrachten. Gerade er ist hiezu geeignet, eben als der, wie wir ihn schon oben kennen lernten, der uns überragende und doch ganz zu uns gehörige Sohn, welcher uns zu Söhnen machen will. Sein Vertrauen, mit dem er das unsere weckt, ist echtes Vertrauen; seine Anerkennung des unverbrüchlichen Gotteswillens in schmerzlichem Mitgefühl mit uns den Schuldigen, wodurch er unsere Reue weckt, ist wahre Huldigung vor Gott. Und nicht um eine besondere Leistung, um ein beziehungsloses, wenn auch noch so gewaltiges Werk handelt es sich. Nicht ein wenn auch noch so kleiner oben nicht erwähnter Bestandteil seines Wirkens ist jetzt in Betracht zu ziehen, sondern ganz dasselbe innerste Selbst- und Berufsbewusstsein, und ganz dieselbe Durchführung dieses Bewusstseins in seinem Reden, Handeln und Leiden, wieder bis zur Vollendung im Tod und Leben aus dem Tode. Ja nicht einmal das wäre richtig, wenn man sagte: jetzt werde das alles unter dem Gesichtspunkt betrachtet, dass es seine Tat, seine persönliche Hingabe an den Vater sei. Denn davon war gleichfalls schon oben die Rede: als Wirken Gottes ist Christi Wirken nicht anders für uns wirklich, als weil er die Liebe des Vaters persönlich bejaht in der Tiefe seines Selbst wie in seinem gesamten Lebenswerk. Aber dort kam dieses Glauben Jesu und sein ernstes Verurteilen der Sünde in Betracht als für uns wertvoll. eben als Wirksammachen der heiligen Liebe Gottes. Jetzt kommt es in Betracht,

sofern das für Gott selbst wertvoll ist, dass er Gott uns in seinem persönlichen Wirken offenbart, Gottes Liebe in uns wirksam macht; und dabei fällt allerdings ein besonderer Nachdruck auf seine persönliche Tat, auf die Tat seiner Freiheit (s. nachher die Zusammenfassung).

Dies wird anschaulicher, wenn wir, schon in Rücksicht auf die überlieferte Lehrform, aber keineswegs nur deshalb, hier eine Seite dieses Sachverhalts noch ausdrücklich hervorheben, nämlich die Bedeutung seines Todes als der Vollendung seiner Selbsthingabe an den Vater, als des vollkommenen Selbstopfers unsres vollkommenen Hohepriesters an Gott. Es ist oben gezeigt worden, wie gerade der Tod Jesu den Mittelpunkt der alten Lehre von der Strafstellvertretung bildet. Nun reichen gewiss menschliche Worte nicht aus, die Tiefe dieses Geheimnisses würdig zu preisen, als welches es vom Anfang an erlebt wurde. Aber das hebt nicht auf, dass dieses Geheimnis nach dem gemeinsamen Zeugnis des Neuen Testaments ein offenbares Geheimnis ist, und dass, soweit es sich in eine Formel fassen lässt, die oben gebrauchte hinter solchen nicht zurücksteht, die auf den ersten Anblick die tiefer greifenden scheinen mögen. In der denkbar schwersten Probe, in der denkbar schwersten Versuchung hat er Stand gehalten und überwunden, seinen Glauben bewährt, in dessen Bewährung allein er unsern Glauben an Gottes Liebe wecken und vollenden kann. Seine Liebesabsicht, die er, der Sohn, als die des Vaters kennt und verwirklichen will, wird durchkreuzt, von seinem Volk, das für sie erzogen ist, vernichtet; die Sünde, die er wegnehmen will in seiner heiligen Liebe, die des Vaters gegenwärtige heilige Liebe ist, vollendet sich und triumphiert. Der Vater aber verlässt ihn, äusserlich, indem er ihn ans Kreuz führt; innerlich, indem er für sein Bewusstsein im Dunkel dieses Kreuzes den gewohnten Genuss der Liebe zurücktreten lässt, die ihm sonst gewiss war, der immer des Vaters Liebe bejaht. Des Sterbens Not ist das Alleingelassenwerden, das Scheiden von allem, was den Inhalt des Lebens ausmacht. Wir überschätzen leicht unser irdisches Leben, gerade solange es noch nicht wahrhaft wertvoll ist. Jesu Leben hatte den grössten wertvollsten Inhalt, des Vaters Liebe. Jetzt wird ihm die Gewissheit dieses seines Lebens, der Liebe des Vaters verdunkelt, das war ein bittereres Sterben als das

unsrige. Ein verlorenes Leben mag sich eher mit dem Gedanken des Vergehens befreunden, und wäre es in Verzweiflung. Auch Vernichtung wird zum Trost. Für Jesu Leben, das Leben einzig wertvoller Wirklichkeit, ist der Tod einzig furchtbar, der Gedanke: wenn solche Liebe Täuschung gewesen, solche Liebe des Vaters, solches Lieben zu den Menschen eins mit der Liebe des ihn liebenden Vaters! Und in dieser Versuchung, so wirklich als je eine Versuchung war, aber grösser als jede andere, bleibt Jesus treu im Vertrauen auf den Vater, und damit uns und seinem Berufe für uns treu. Das Warum der Verlassenheit bleibt ein Warum an seinen Gott. In diesem grossen Vertrauen ist er unsres kleinen Vertrauens Anfänger, Urheber, Ursächer, Bahnbrecher geworden; wir würden sonst an Gottes Liebe in ihm nicht glauben können, sie wäre sonst nicht so wirklich in ihm, dass sie in uns wirksam werden könnte.

Eben dasselbe gilt nun aber auch von der besonderen Näherbestimmung des Glaubens, wonach er reumütiger, bussfertiger Glaube ist. Auch als solcher und gerade als solcher ist er in Jesu Kreuz begründet. Wir sahen zuvor, dass Gott nicht irgend etwas Unbestimmtes, nicht irgend eine unsagbare Leistung als Genugtuung für die Sünde verlangt, wohl aber etwas sehr Bestimmtes als Bedingung seiner verzeihenden Liebe fordern muss, bussfertigen Glauben. Dieses sehr Bestimmte, eben auch der bussfertige Glaube, ist in Jesu Kreuz begründet. Im einzelnen öffnen sich hier dem christlichen Nachdenken verschiedene Wege. Es kann dabei stehen bleiben, dass Jesus die Sünde, zunächst des Gottesvolks, darin aber der Menschheit, in seiner Verwerfung vollendet sieht, und dass er die Schwere dieser Sünde vor Gott so tief wie kein anderer erkennt und im Gehorsam gegen den Vater, der ihn diesen Weg führt, und im Mitgefühl mit der sündigen Welt, die er retten will, empfindet; dass er dies aber tut in der Gewissheit, eben durch die Vollendung der Sünde an ihm und seine Erkenntnis und Empfindung ihres Greuels vor Gott in der sonst unbussfertigen Menschheit die wahre Reue zu wecken, ohne welche Vertrauen auf die vergebende Liebe des heiligen Gottes sittlich unmöglich ist. Kurz, er ist in seinem Kreuz, als der Vollendung menschlicher Sünde, die persönliche Busspredigt ohne gleichen an die Menschheit

und der Urheber aufrichtiger Busse. Oder aber kann man diesen Gedanken noch näher an die kirchliche Lehre von der Strafstellvertretung heranrücken, ohne ihre Bedenken wiederzuerwecken. Nämlich sofern Jesus in seinem Todesleiden nicht nur die Vollendung menschlicher Sünde sieht und dadurch Busse zu wecken gewiss ist, sondern sofern er in seinem Kreuz erkennt und empfindet, mit welcher Unverbrüchlichkeit Gott Sünde und Gericht zusammengeordnet hat, so unverbrüchlich, dass diese Ordnung nicht vor ihm, dem Schuldlosen, Halt macht, sondern ihn gerade trifft und treffen soll, damit an ihm die sonst mit ihrer Sünde und Gottes Gericht es leicht nehmende Menschheit inne werde, was es um die Sünde sei. Die Absicht Gottes, die Jesus versteht und verwirklichen will und die er verwirklicht, ist auch bei dieser Gedankenreihe Erweckung wahrer Reue als unerlässlichen Moments im wahren Glauben. Aber das Geschick Jesu, das sie weckt, wird noch unmittelbarer unter den bestimmten Gesichtspunkt gestellt: der Gerechte an der Stelle der Ungerechten, damit die ganze Gottwidrigkeit der Sünde in dem ihn treffenden Gericht zur Anerkennung komme. Aber auch in dieser Gedankenreihe ist nichts von Jesus behauptet, was von ihm nicht mit Wahrheit behauptet werden darf, nicht Schuldgefühl, sondern Anerkennung jenes Zusammenhangs und damit des göttlichen Verwerfungsurteils über die Sünde zum Zweck reumütigen Glaubens. Eben durch diesen Zweck aber ist auch jeder Verdacht ausgeschlossen, als ob es sich um ein Strafexempel handle, darum, dass wenigstens an diesem einen Punkt gestraft werde, damit eben gestraft sei, im Widerspruch mit dem christlichen Gedanken von Gottes Strafe, weil ohne Zusammenhang mit dem davon unzertrennlichen Schuldbewusstsein.

Von selbst ergibt sich dann zum **dritten**, in welchem Sinn **Christi Eintreten für uns uns zugute kommt.** Sein Eintreten zu unsern Gunsten vor Gott besteht nicht in einem unmittelbar auf Gott gerichteten Wirken, sondern in einem zunächst auf uns gerichteten, nämlich jene Bedingung reumütigen Glaubens hervorrufenden, unter der allein Gottes in ihm auf uns wirksame Liebe für uns persönliche Wirklichkeit wird; aber eben dadurch, dass er so auf uns wirkt, als Urheber unsres Glaubens, wirkt er zu unsern Gunsten vor Gott, hat er Wert vor Gott. Dementsprechend handelt es

sich nicht um Übertragung seiner Leistung als einer fremden auf uns durch ein Urteil Gottes, sondern um Anerkennung dessen, was er in uns wirkt, als seiner im Urteil Gottes wertvollen Tat.

Das entscheidende Moment dieses Abschnitts lässt sich zum Schluss in einer einfachen Folge von Gedanken zusammenfassen. Die Liebe Gottes (in der stets betonten Näherbestimmung als heilige und doch sündenvergebende Liebe) wird wirklich nur im Vertrauen (in der stets betonten Näherbestimmung des bussfertigen Vertrauens) auf die Offenbarung dieser Liebe in Christus (in der stets betonten Näherbestimmung des Wortes Offenbarung als persönlichen Wirkens der heiligen Liebe Gottes). Diese wirksame Wirklichkeit der Liebe Gottes in Christus auf uns ist wirksame Wirklichkeit nur in der persönlichen Hingabe Jesu Christi an die auf ihn selbst gerichtete Liebe Gottes (in der oben ausgeführten Näherbestimmung). Diese Hingabe Christi im Vertrauen ist seine persönlich freie Tat, nicht eine vom schöpferischen Willen Gottes nach Art der Natur hervorgerufene Tatsache; das folgt unweigerlich aus dem christlichen Grundgedanken von Gott, dessen Inhalt Liebe, dessen Form Persönlichkeit ist, und aus dem genau entsprechenden christlichen Grundgedanken vom Menschen. Dann aber hat diese Hingabe Jesu an den Vater im Vertrauen (alle Näherbestimmungen von oben wieder vorausgesetzt), wodurch allein er für uns vertrauenerweckende Wirklichkeit der Liebe Gottes wird, den denkbar grössten Wert für Gott: denn die Liebe Gottes wäre nicht offenbar ohne sie, Gottes Zweck mit der Welt nicht in der Welt verwirklicht. Und es ist verständlich, warum in den Zeugnissen des Neuen Testaments das Wohlgefallen des Vaters am Sohne so nachdrücklich betont, die ganze Geschichte seines Wirkens in der irdischen Welt von der Teilnahme der unsichtbaren Welt begleitet erscheint.

Und ein letzter Einwand gegen diese Lehre vom Eintreten Christi zu unsren Gunsten vor Gott wird verschwinden, wenn nun zum Schluss noch ausdrücklich betont wird, wie dieser Wert Christi vor Gott zugleich in unlösbarer Einheit für uns den höchsten Wert hat. Es ist nicht eine erbauliche Hyperbel, sondern in der Sache selbst begründete Wahrheit, dass sein am Kreuz vollendeter Glaube, eben als der Grund des unsrigen, über diesen hinausgreift, und dass wir in den

Kämpfen und Schwankungen unsres Glaubens, insbesondere auch in den Unvollkommenheiten unsres reumütigen Glaubens uns seines vollendeten getrösten, der, wie er den unsern begründet hat, auch die Kraft beweisen wird ihn zu vollenden. In der Gemeinschaft mit ihm, dem vollendeten Anfänger und Vollender unsres Glaubens, stehen auch wir vor dem Urteil Gottes als ihm Wohlgefällige, sind von dem Wert, den er vor Gott hat, mitumschlossen; und Gott ist uns gnädig nicht nur in Christus, weil in ihm seine Gnade für uns wirklich wirksam ist, sondern auch um Christi willen, weil diese Gnadenwirksamkeit Gottes in ihm seine persönliche Tat ist. Und doch ist nun jeder Gedanke ausgeschlossen, als müsste Gott umgestimmt werden, als vollzöge Christus eine unverständliche Leistung für uns, als sollte sie auf uns äusserlich übertragen werden. Und überhaupt der Gedanke des Eintretens Christi für uns vor Gott ist so bestimmt, dass er bei aller seiner grossen Bedeutsamkeit dem andern eingeordnet ist: Gott war in Christus, wie es in der Relgion, jedenfalls in der unsrigen sein muss, in der sich Gott als die heilige Liebe wirksam erweist.

Eine lohnende Aufgabe wäre es, im Rückblick auf die Glaubenssätze über Christus, seine in ihrem Wirken erkennbare Person ausdrücklich nachzuweisen, wie die um ihrer Vieldeutigkeit willen zurückgestellten Ausdrücke Erlösung und Versöhnung ihrem unverlierbaren Inhalt nach nicht ausser Acht gelassen, vielmehr nach allen ihren Beziehungen zur Geltung gebracht sind. Jesus Christus ist nun wirklich als unser Erlöser erkannt, als Befreier von jedem Hemmnis, jeder Fessel, der Schuld und Macht der Sünde wie aller ihrer Folgen bis zur Gewissheit eines neuen Lebens aus dem Tode. Aber nicht nur als ein Vorgang unsres Bewusstseins ist diese Erlösung beschrieben, so gewiss er etwas Unwirkliches wäre, wenn wir nicht in unsrem Bewusstsein ihn nachweisen könnten; sondern wie es in der wahren Religion sein muss, als ein Wirken Gottes in uns, als der allerwirklichsten Wirklichkeit der unsichtbaren ewigen Welt, in dieser Welt unsres Bewusstseins. Gott versöhnt die Welt mit sich selbst in Jesus Christus, und er hat nicht nur die Bedeutung, dass in ihm Gott uns seine Liebe wirklich erfahren lässt, sondern dass seine vertrauende Hingabe an den Liebeswillen Gottes für Gott ewigen Wert hat.

Was aber den biblischen Beweis im früher gerechtfertigten Sinne betrifft, so hätte derselbe vor allem zu zeigen, dass die beiden Grundgesichtspunkte, unter denen das Wirken Christi betrachtet wurde, die im ganzen Neuen Testament herrschenden sind, und dass sie wirklich die zusammenfassende Einheit in aller Mannigfaltigkeit der einzelnen Zeugnisse sind. Das Erstere kann man sich leicht vergegenwärtigen, wie einstimmig sonst weit auseinanderliegende Schriftengruppen in dieser Hinsicht sind. Auf das paulinische »Gott war in Christus«, »Gott preist seine Liebe» ist wiederholt hingewiesen worden; ebenso aber darauf, dass es das »Gott hat den, der von keiner Sünde wusste, zur Sünde gemacht« nicht aus- sondern einschliesst, und dass in der Ausführung Römer 5 geradezu von der Gnade des einen Menschen Jesus die Rede ist, als eben desselben, in dessen Gehorsam (Rechttat) die vielen als Gerechte im Urteil Gottes dargestellt sind. Der Hebräerbrief beginnt in fast lehrhafter Bestimmtheit mit dem Lobpreis des Sohnes, in dem Gott abschliessend geredet, um doch sofort in diesem Eingang die Reinigung von Sünden, die er vollbracht, mitzupreisen, die dann das Hauptthema des Briefes wird: so jedoch, dass der himmlische Hohepriester auch vom Himmel her redet; kurz, die beiden Gesichtspunkte in ihrer inneren Einheit treten immer wieder als die höchsten hervor. Bei Johannes, der so ganz nur auf das Wirken Gottes auf uns, auf Gottes Offenbarung im Sohne gerichtet scheint, wächst aus dieser Betrachtung das Sichheiligen Jesu für die Seinen als notwendige Verwirklichung jener Offenbarung, und zwar mit eigenartigem Wert auch für Gott, hervor. Und wenn in den ersten Evangelien naturgemäss solche zusammenfassende Ausdrücke fehlen, wir werden doch für den Gesamteindruck des Wirkens Jesu keine einfacheren finden, und sind dabei auch keineswegs von ausdrücklichen Worten verlassen, dass er so verstanden sein will: beschränkten wir uns doch oben zunächst absichtlich gerade in der Hauptsache auf die Zeugnisse der ersten Evangelien. Er ist von Gott gesandt, gekommen, Gottes Herrschaft aufzurichten, so wie er Gott kennt und demgemäss Gottes Herrschaft; und er vollführt diesen Willen Gottes also, dass Gottes Wohlgefallen auf ihm ruht, weil er durch ihn in uns geschieht. Eben damit ist aber zugleich der zweite zuvor genannte Nachweis erbracht: gerade das Einheitliche im

Mannigfaltigen kommt in unsern Sätzen zur Geltung und lässt doch jede denkbare Freiheit für immer genauere Verwertung auch des einzelnen. Um nur eines hervorzuheben: Jesus ist der grosse Kämpfer und Sieger gegen alle feindlichen Mächte, als der er in den Evangelien und in den Briefen namentlich des Paulus erscheint, eben in dem Wirken, das wir uns vergegenwärtigten.

Eine andere Probe für die Richtigkeit der aufgestellten Sätze, grundsätzlich nicht ebenso wichtig, praktisch oft noch unmittelbarer überzeugend, ist ihr Zusammenstimmen mit den vielstimmigen Zeugnissen der christlichen Erfahrung. Die Lieder und Gebete der Kirche aus fernen Jahrhunderten und fremden Völkern werden die unsrigen, ohne phantastische Anstrengung und ohne knechtische Abhängigkeit, weil wir in den Grunderlebnissen mit ihnen uns eins wissen, aus denen sie herauswachsen. Insbesondere gilt dies gerade von den Passionsliedern, die man so oft als Prüfstein dogmatischer Aussagen über Christi Versöhnungswerk bezeichnet hat. Es wäre schlimm, wenn wir sie nur übernähmen, ohne dass sie uns durchs Herz gingen, d. h. immer aber auch für uns, weil persönlich neu, anders würden; ebenso schlimm, wenn wir sie nicht mehr in gemeinsamem Glauben uns aneignen könnten. Beides ist möglich, vielmehr wirklich von den bisher ausgeführten Sätzen aus als heute brauchbaren Formeln für eine über das Gestern, Heute und Morgen hinausliegende erfahrbare Glaubenswahrheit. Die Strafstellvertretungslehre im strengen Sinn der alten Dogmatik ist vergangen, die Gerhardtschen Lieder sind in freier Wahrhaftigkeit die unsrigen. Das »Mein Heil, was du erduldet« hat Heimatrecht in unsern Glaubenssätzen wie in der damaligen Dogmatik, der Einheitspunkt aber ist für uns gerade in den gegebenen Formeln nicht nur deutlicher bezeichnet als in den alten, sondern auch neutestamentlich genauer. Und so dienen sie in ihrer Weise auch der Predigt unsrer Tage besser. Man mache nur den Versuch! Es ist schnell gesagt, aber schwer zu beweisen, dass die Gemeinde die alte Lehrform als die allein gewissentröstende verlange. Sie verlangt das unverkürzte Evangelium, nicht mehr, nicht weniger; aber in der für uns Heutige besten Form. Es ist z. B. vielen zum Anstoss, wenn in Karfreitagspredigten der Gedanke von Gottes Liebeserweis im Kreuz Christi als ein zwar nicht wertloser,

aber minderwertiger bezeichnet wird gegenüber dem Gedanken, dass Christus am Kreuz durch Abbüssung unsrer Schuld Gott versöhnt habe. Minderwertig wird doch ein Gedanke nicht sein, der im Gesamtzeugnis des Neuen Testaments der leitende, übergeordnete ist: also hat Gott die Welt geliebt. Und, neu eingeordnet in ihn, hat der andere bleibendes Recht, dass Christus zu unsern Gunsten vor dem Vater eintritt; an die erste Stelle gerückt, verstösst er nicht mit irgend einer »unwiedergeborenen Vernunft«, sondern gerade mit dem christlichen Glauben, der an der Offenbarung Gottes seine Norm hat.

Doch diese Schlussbetrachtungen über das Wirken Christi, sein prophetisches und priesterliches, dürfen voller Zustimmung erst gewiss sein, wenn zuvor noch ausdrücklich betont ist, dass dieses Wirken lebendiges Fortwirken Christi ist, mit andern Worten, wenn sein königliches Wirken, als das wir schon bisher das prophetische und priesterliche zu bezeichnen hatten, nach dieser Seite besonders ins Auge gefasst wird.

Der Glaube an die Fortwirksamkeit Christi insbesondere.

(Das königlich prophetische und priesterliche Wirken Christi als königliches insbesondere.)

Nicht überhaupt die Fortwirksamkeit Christi steht jetzt zur Verhandlung. Seine bisher in ihrem Wirken verstandene Person ist keinenfalls eine vergangene, sondern in ihrer Bedeutung jedenfalls gegenwärtig wirksame. Aber das ist die Frage, wie diese Fortwirksamkeit in der Gegenwart näher bestimmt werden soll. Ob nämlich in dem Sinn, dass der volle christliche Heilsglaube von Gott durch den fortwirkenden Eindruck dieser Person geweckt wird, oder von Gott durch den in einer andern Ordnung der Dinge fortlebenden, jenes sein geschichtliches Wirken immer aufs neue selbst wirksam machenden Christus. Im ersten Fall ist Christi Fortwirksamkeit, so einzigartig nach Inhalt und Bedeutung sie auch ist, formell dem Fortwirken der bahnbrechenden Heroen in der geistigen Welt gleich, selbst wenn an seinem persönlichen Fortleben nicht gezweifelt wird. Ja sogar persönliches Fortwirken mag man es nennen, sofern es inhalt-

lich durchaus ein persönliches bliebe, in viel tieferem Sinn als die Lehrsätze eines Weisen oder die Offenbarungen eines Künstlers an seiner Person hängen, eben wegen der oft betonten Eigenart des vollkommenen religiösen Lebens, seiner Unzertrennlichkeit von persönlicher Offenbarung Gottes. Auch darf man sich nicht verhehlen, wie starke Anziehungskraft manchmal diese Vorstellung ausüben mag; gewiss gibt es in unsrer Zeit Christen, die, in ehrfurchtsvollem Vertrauen mit Christus verbunden, doch zu dem Gedanken seines persönlichen Fortwirkens in jenem strengeren Sinn nur sehr undeutlich Stellung nehmen, von allerlei Schwierigkeiten gedrückt, die er ihnen bietet. Nichtsdestoweniger ist das Bekenntnis zu dem lebendigen Herrn in diesem Sinn das urchristliche, ja das eigentliche Kennzeichen, weil es der Daseinsgrund der christlichen Gemeinde ist (1 Kor. 1, 2; 12, 3), und aus dem persönlichen Glauben gerade ihrer wirkungskräftigsten Glieder lässt es sich nicht hinwegdenken. Vergegenwärtigen wir uns den Inhalt, die Form, die praktische Verwertung, den Grund und die bleibende Bedeutung dieses Glaubens.

Der Grundgedanke.

Seinem Inhalt nach besteht das persönliche Fortwirken des erhöhten Christus nicht in undefinierbaren und unkontrollierbaren Kraftzuflüssen, jenes wenn sie sich überhaupt nicht in deutliche Gedanken des Glaubens fassen, dieses wenn sie sich nicht an der Norm der geschichtlichen Offenbarung messen lassen. Für beides bietet die bunte Geschichte der Schwärmerei bis auf unsere Tage genug Beispiele. Vielmehr besteht das Wirken des erhöhten Herrn darin, dass er sein irdisch-geschichtliches Wirken wirksam macht. Und zwar gilt dies für die Gemeinde im ganzen wie für die einzelnen Gläubigen: in beiden Fällen, insbesondere für entscheidende Anfangs-, Entwicklungs-, Vollendungspunkte. Darauf weisen alle Aussagen des Neuen Testaments: Matth. 18, 20. Apg. 7, 55 ff. Gal. 1, 14. Phil. 3, 12. Offenb. Kap. 1—3 und Joh. 14—17. Eine genaue Betrachtung dieser Zeugnisse würde dartun, wie stark die innere Bindung an das ein für allemal Gegebene empfunden wird, gerade weil die Begeisterung und Freiheit der Anfänge die äussere Gebundenheit späterer Zeiten nicht zeigt. Namentlich Paulus,

bei dem lebendigen Bewusstsein von seinem Verkehr mit dem erhöhten Herrn, zeigt das aufs lehrreichste; die Grenze der Schwärmerei überschreitet er nicht. Und so schwierig auch in der Folge, auch für uns im einzelnen Fall es war und ist, diese Grenze zu erkennen und einzuhalten, die Lösung der Aufgabe bezeichnet jeweils gerade die wirksamen Fortschritte der christlichen Geschichte und des christlichen Einzellebens (vgl. Luther, Schleiermacher, moderne Heiligungsbewegung). Die echte Fortentwicklung ist gewährleistet und die scheinbare ausgeschlossen eben durch jenen Fortschritt in der Erkenntnis der Anfangszeugnisse, durch die Vertiefung in die Schrift, ihr Verständnis im einzelnen durch das aus ihr selbst immer mehr gewonnene Verständnis des Wesens unsrer Religion im Licht der gottgeleiteten Geschichte (S. 186 ff.).

Genau entsprechend dem geschichtlichen Wirken Jesu lässt sich der Inhalt der Fortwirksamkeit des Erhöhten unter denselben Gesichtspunkten zusammenfassen. Er verklärt sein irdisches Wirken, in dem der Vater auf uns wirkt, unter allen Wechseln der Zeiten in seiner ewigen Bedeutung: er offenbart sich und damit den Vater in immer neuer Gestalt, wie es neue Menschen bedürfen, und doch als immer denselben in seiner stets notwendigen, stets wirklichen Liebe; das Lebenswerk aller Grossen und aller Kleinen in seinem Reich ist s e i n Werk, soweit es bleibenden Wert hat. Aber wie gestern, heute, in Ewigkeit derselbe als der königliche Prophet, so ist er es auch als der königliche Priester. Hat er jedes andere Opfer durch das seine überboten und damit aufgehoben, so macht er dieses eine in Ewigkeit vollendete ewig geltend (Röm. 8, 34; Hebr. 4, 14 ff.): wie schon Calvin abwehrt, nicht in äusserlicher Vertretung, als müsste Gott gnädig gestimmt werden, davon war auch oben nirgends die Rede, aber als der zu uns gehörige in Gottes gültigem Urteil wertvolle Anfänger und Vollender unsres Glaubens; in ihm sind wir nicht Fremdlinge in der sonst so rätselvollen unsichtbaren Welt.

Dem Inhalt des Fortwirkens entspricht seine A r t u n d W e i s e. Der Natur der Sache nach kann sie uns auf der jetzigen Daseinsstufe so wenig adäquat durchsichtig sein als Gottes Innenleben und sein Verhältnis zur Welt, wenn wir auch dieses nach seiner Form, nicht nach seinem uns offen-

baren Gehalt betrachten. Tändelnder Liebesverkehr mit dem Erhöhten in gesteigerten Seligkeitsgefühlen und darauf notwendig folgenden Verlassenheitsschmerzen ist ausgeschlossen; Visionen, wie sie dem Anfang nicht ganz fehlen, sind doch gerade von den Grössesten schon damals in ihrem begrenzten Wert erkannt worden (vgl. besonders 2 Kor. 12). Vielmehr im ehrfurchtsvollen Vertrauen ist diese Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn lebendig. Sie ist als rein geistige weniger und mehr als der Verkehr mit dem geschichtlichen. Weniger, weil ohne die Vermittelung der Sinne. Mehr, weil auch ohne die Schranken solcher Vermittelung; in die Herrlichkeit des göttlichen Lebens aufgenommen, ist er den Seinen nahe ohne Rücksicht auf Raum und Zeit, und keine andere Grenze kennt der Glaube, als die gerade bei den höchstgreifenden Lobgesängen des Neuen Testaments mit Nachdruck betonte, die aber keine äussere, sondern die innerlich notwendige und selbstverständliche ist: zur Ehre Gottes des Vaters (Phil. 2, 10 Parall.). Gerade diese Seite des christlichen Glaubens hat denn auch in besonderer Deutlichkeit Hoffnungscharakter (1 Joh. 3, 1 ff. Parall.).

Für die praktische Verwertung hat sich das paulinische »in Christus, in dem Herrn« als unerschöpfliche Losung der Christenheit bewährt. Paulus verbindet sie mit allen möglichen, den entgegengesetztesten Lebensbeziehungen. Er glaubt und liebt, hofft, leidet, freut und fürchtet sich, isst und trinkt, lebt und stirbt in Christus; das alles ist völlig bestimmt von Christus und begründet in Christus, dem Erhöhten, Gegenwärtigen, der eins ist mit dem Geschichtlichen, der gehorsam war bis zum Tod, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Die besondere Probe dieser Stellung zu dem Herrn ist seine Anrufung (1 Kor. 1, 2; Phil. 2, 8 ff.), die nicht nur Huldigung ist, für die keine äusserliche Grenze gezogen wird (2 Kor. 12, 1 ff.), die sie aber desto sicherer in sich selbst hat, ihrem Umfang wie ihrer Dringlichkeit nach. Insbesondere gilt auch von dieser Vollendung des Glaubens an Christus das unverrückbare »zur Ehre Gottes des Vaters«. Nicht immer hat die christliche Gemeinde und haben ihre einzelnen Glieder die keusche Zurückhaltung, nicht immer die Zuversicht der ersten Gemeinde und ihrer Glieder bewahrt: das Gebet zum Heiland hat das zum Vater verdrängt und ist umgekehrt als unchristlich verdächtigt

worden. Vertraute Bekenntnisse der wahrhaftigen Biographien zusammen mit den für die gemeinsame Erbauung bestimmten Gebeten und Liedern zeigen deutlich, welch starkes Recht in diesem Heiligtum des Glaubens der einzelne und der besondere Kreis hat und wie unverrückbar dennoch jene inneren Grenzen sind. Dem echten Gebet ist auch nur der Gedanke eines nicht einheitlichen Objekts seines Vertrauens unerträglich; aber ebenso gewiss ist ihm Jesus mit dem Vater so eins, dass in der Anrufung des Vaters die Jesu ihre nicht zu verdächtigende Bedeutung hat. (Vergl. folgenden Abschnitt.)

Der Grund des Glaubens an den fortwirksamen Herrn liegt nicht in subjektiven Erlebnissen als solchen, namentlich nicht in starken Gefühlserregungen, auch nicht in Überlegungen von Notwendigkeit oder Wert eines solchen Verhältnisses, sondern er ist ebenso begründet wie aller wahre Heilsglaube und der Heilsglaube an Christus insbesondere. Der Natur der Sache nach haben dabei ausdrückliche Verheissungen wie Matth. 20, 18 hohe Bedeutung, doch auch sie nicht in ihrer Vereinzelung, sondern in ihrer Einheit mit dem in Leben und Tod bewährten Gesamtanspruch Jesu, dass wie der Anfang so auch die Entwicklung und Vollendung des Reiches Gottes an ihn gebunden ist.

Und auf diesem festen Grunde verstehen wir auch Folgerichtigkeit und Wert dieses Glaubens, im Blick auf ihn selbst wie für uns. Im Blick auf ihn: denn sein Fortleben, das seiner Gemeinde gewiss ist, kann bei ihm nichts anderes als Fortwirken auf sie sein; sein Beruf ist ja mit seiner Person unzertrennlich eins. Für uns aber: denn schon unter Menschen ist der persönliche Verkehr mit über uns Stehenden mehr als die Wirkung ihres Charakterbildes. Wie viel mehr bei Christus, in dem die Liebe Gottes wirksam auf uns gerichtet ist! Den Unterschied seines Wirkens im Erhöhungsstand von dem Wirken sinnlicher Gegenwart haben wir schon oben ausdrücklich hervorgehoben, aber dieser Unterschied ist für die Gemeinde nur eine nötige und verständliche Näherbestimmung, nicht Aufhebung dieses Glaubens (Gal. 2, 20; Col. 3, 1 ff.). Und der evangelische Christ weiss, wie er darin ein unendlich Grösseres besitzt als die römische Kirche in ihrem Altarsakrament; aber auch, dass der Schein des Vorzugs auf seiten Roms wäre, wenn

er selbst nicht an die rein geistige, aber eben darum allerrealste Gegenwart des erhöhten Christus glauben dürfte.

Der bisher bezeichnete Glaube an Christus, wie er sich zum Glauben an den fortwirksamen erhöhten Herrn vollendet, ist

das Bekenntnis zur Gottheit Christi

in seinem ursprünglichen Verständnis, so wie es unmittelbar Glaubenssinn und unmittelbar Glaubensgrund hat und, ausser in der Zeit des Rationalismus, immer als das eigentümliche Bekenntnis der Christenheit galt. Abgesehen nämlich von allen einzelnen mannigfaltigst wechselnden dogmatischen Formeln, lediglich so wie es mit dem Glauben an Christus gegeben ist.

Das Wort findet sich bekanntlich im Neuen Testament sehr selten: sicher Joh. 1, 1. 20, 28; Hebr. 1, 8, vielleicht Röm. 9, 5, unwahrscheinlich in 1 Joh. 5, 20 (in dem Wahrhaftigen, d. h. in Gott sind wir, indem wir in seinem Sohn Jesus Christus sind, und eben dieser Gott, in dem wir nur sind, wenn wir in Christus sind, wird das wahrhaftige und das ewige Leben genannt); in Tit. 2, 13 so, dass die unlösliche Zusammenfassung Jesu Christi mit dem »grossen Gott« ebenso deutlich als gerade deswegen die bestimmtere Deutung fraglich ist. Bei diesem Tatbestand kann zunächst der Gedanke sich nahelegen, die erste Christenheit vermeide das Prädikat Gott als ein allzuhohes. Aber wenn in denselben Schriften rückhaltlos Jesus nicht nur überhaupt Herr genannt, sondern von diesem Herrn das denkbar Grösste ausgesagt, ja geradezu im Alten Testament von dem Bundesgott handelnde Aussagen auf den erhöhten Jesus übertragen werden (Röm. 10, 12; Phil. 2, 9 ff.), so ist jene Vermutung unwahrscheinlich. Und die nichtchristliche Welt hatte ein feines Gefühl dafür, dass es sich für die Gemeinde um etwas weit Ernsthafteres handle als um eine neue Phantasiegestalt ihres Pantheon; sie hätte sich an dem Wort Gott, so wie es ihr geläufig war, nicht gestossen, der Herr der Christen war ein unübersteigliches Ärgernis. Man wird also eher sagen können, der Missbrauch des Wortes mochte die Gemeinde bedenklich machen, oder genauer: was sie meinte, fand sie in ihm nur undeutlich und missverständlich aus-

gedrückt. Nicht eben als ob ihr von Anfang an spekulative Bedenken wegen des Verhältnisses ihres Herrn zum innergöttlichen Leben des Einen Gottes, monotheistische Bedenken nahegelegen hätten. Vielmehr sie glaubte an Christus als die volle Selbstoffenbarung des Heilsgottes, der im Alten Bunde sich zu offenbaren begonnen und seine Volloffenbarung verheissen; so wie Jesus selbst (s. oben) alle höchsten Namen dieses Gottes, Hirte, Arzt, König, Richter, Helfer, Erlöser mit der Tat als in sich erfüllt erkennen liess und mit ausdrücklichen Worten als in sich erfüllt bezeichnete. Dieser entscheidende Sinn tritt auch in jenen wenigen Stellen, welche Christus Gott nennen, deutlich genug hervor: er gehört für unser Heilsvertrauen als Gottes Selbstoffenbarung wirklich auf Gottes Seite, so gewiss er als der, welcher Gott persönlich offenbart, wirklich zu uns gehört.

Ist damit der neutestamentliche Befund richtig verstanden, so dürfen wir sagen: diesen ursprünglichen Sinn des Glaubens an Christus haben wir in allem Bisherigen zum Ausdruck gebracht, ohne das Wort Gottheit. Sein Gebrauch ist also berechtigt, wenn es Ausdruck dieses Heilsglaubens ist; dieser Heilsglaube aber kann auch ohne das Wort in den andern häufigeren Worten des Neuen Testaments, Gottes Sohn, Herr, ja in dem einfachen Jesus Christus sich ausdrücken. Und der Glaube an Christus verbindet, während das Wort von seiner Gottheit auch trennen kann, unter unsern geschichtlich gewordenen Verhältnissen vielfach trennen muss. Ja auch abgesehen von dem gegenseitigen Verstehen und Nichtverstehen wird das Gemüt des einzelnen an Christus Glaubenden leicht dadurch bedrückt und verwirrt, während das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn mit Dank und Freude erfüllt.

Voraussetzungen und Folgerungen des Glaubens an Christus.

Das zuletzt Erörterte erinnert besonders deutlich daran, dass die unmittelbaren Glaubensaussagen über Christus noch nicht den ganzen Umfang des Stoffes erschöpft haben, den man hergebrachtermassen in der Lehre von Christus an erster Stelle erwartet. Die Gründe, warum diese Erwartung

nicht befriedigt werden durfte, sind nun wohl deutlich geworden; aber auch, dass das Zurückgestellte nicht überhaupt ausgeschlossen sein sollte. Es handelt sich dabei nicht um künstlich gemachte Fragen, sondern um solche, die notwendig aus unsern Sätzen herauswachsen. Jene Einheit des Wirkens Gottes und Jesu, welche der Glaube erlebt und von welcher er lebt, muss das christliche Nachdenken weiter beschäftigen; Gott und Mensch in ihrer persönlichen Gemeinschaft, der grosse Gegenstand alles religiösen Erkennens ist es in unserer Religion, konzentriert auf die Person Jesu Christi, tiefer, umfassender als sonst irgendwo. Nun hat von Gott und vom Menschen der christliche Glaube besondere Erkenntnisse, eben die, welche wir auf Grund der Offenbarung Gottes in Christus uns vergegenwärtigten. Also ist das die Frage, ob eben diese christlichen Gedanken von Gott und vom Menschen erlauben, dann aber verpflichten, in das Geheimnis dieses Einen, in dem Gott und Mensch einzig eins ist, noch tiefer einzudringen und die bisherigen Sätze genauer zu bestimmen. Nur gilt es, bei solcher Frage nicht zu vergessen, was schon hinter uns liegt: ein Mensch, dessen Gleichheit mit uns so betont würde, dass kein wesentlicher Unterschied Raum hat; oder eine Erscheinung Gottes, welche die wesentliche Gleichheit mit uns aufhöbe, mit den Ausdrücken der alten Kirche die ebionitische und gnostische Häresie. Dass wir im Wirken des Menschen Jesus Gottes Wirken im Glauben erleben, ist der Grundinhalt der bisherigen Sätze. Dann aber teilt sich die Frage, wie diese in ihrem Wirken erkennbare Person, diese Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, von den christlichen Gedanken über Gott und Mensch aus, die wir dem Glauben an sie verdanken, näher verstanden werden soll, naturgemäss in zwei Fragen: wie verhält sie sich, genauer das Göttliche in ihr, zu Gott? und wie verhält sich in ihr selbst das Göttliche zum Menschlichen? Man sage nicht, diese Doppelfrage setze schon eine bestimmte Antwort auf unsre Grundfrage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch, nämlich die altkirchliche, voraus. Gewiss ist sie uns in der dadurch bedingten Näherbestimmung am geläufigsten; doch entsteht sie notwendig aus der Sache selbst. Aber allerdings die Antwort auf jene Grundfrage selbst kann verschieden lauten. Entweder so: die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus

ist Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes. Dann lautet die doppelte Frage: wie verhält sich der ewige Sohn Gottes zu Gott? Und wie verhält sich im Gottmenschen der ewige Sohn Gottes zu seinem menschlichen Wesen? Jenes die trinitarische, dieses die im engern Sinn christologische Frage. Oder aber sagt man: die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ist Wirklichwerden des göttlichen Lebensinhalts in der Lebensform eines rein menschlichen Selbstbewusstseins. Dann lautet die obige Doppelfrage: wie verhält sich diese Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zu Gottes Wesen? Und wie verhält sich in Jesus Christus der Inhalt des sich offenbarenden Wesens Gottes zu der Form des ihn offenbarenden menschlichen Bewusstseins?

Der erste Standpunkt, von dem aus die Grundfrage beantwortet werden kann und dann die Unterfragen, wie angegeben, lauten, ist der altkirchliche, und es ist eine richtige Bezeichnung, wenn man ihn den theozentrischen nennt: denn den beherrschenden Mittelpunkt der innern Lebensbewegung dieser Person sieht er in dem ewigen Sohn Gottes. Im Unterschied hievon darf der andere Standpunkt anthropozentrisch heissen, denn die Lebensbewegung dieser Person ist bei aller Einzigkeit ihres Inhalts der Form nach eine menschliche; in der Hauptsache ist dieser Standpunkt erstmals von Schleiermacher klar vertreten. Die Erinnerung an Schleiermacher wird auch beweisen, dass die Ausdrücke theozentrische und anthropozentrische Christologie hierher gehören, wo es sich um die letzten Voraussetzungen und Folgerungen des Glaubens an Christus handelt. Denn in diesem Glauben ist (der Absicht nach, wie immer man über ihre Ausführung urteile) Schleiermacher mit der alten Kirche einig. Und wirklich um letzte Voraussetzungen handelt es sich. Es ist ein trügerisches Spiel mit Worten, wenn die zweite Ansicht, die anthropozentrische, sich mit dem Schlagwort ethische Christologie jener ersten, der theozentrischen, als der metaphysischen gegenüberstellt. Genau ist es vielmehr nur, so wie wir getan, unmittelbare Glaubenssätze und Voraussetzungen derselben zu unterscheiden. Auch die anthropozentrische Christologie, sofern sie über jene unmittelbaren Glaubenssätze hinausgeht, gebraucht gewisse allgemeine Begriffe vom Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen, die ebensogut metaphysisch

genannt werden können, als die der theozentrischen Christologie; nur einer andern Metaphysik gehören sie an, allerdings einer wesentlich ethisch orientierten.

Aber eben dadurch wird unsre Unterscheidung zwischen Glaubenssätzen und Voraussetzungen in ihrem innern Wert erkennbar. Einmal gewinnen wir so gegenüber den jetzt noch ausstehenden Erörterungen die volle innere Freiheit, denn sie berühren nicht das innerste Heiligtum unsres Glaubens. Die Tatsache, dass darüber verschiedene Christen, deren Glaubensstellung zu Christus wir nicht antasten dürfen, verschieden denken, vielmehr dass im Neuen Testament selbst in dieser Hinsicht verschiedene Aussagen vorliegen, verliert ihr Befremdliches und für den Glauben selbst Bedenkliches. Denn gar nicht jetzt erst ist vom Glauben an Christus die Rede, sondern dieser steht schon fest und nur nach seinem abschliessenden Ausdruck wird gefragt; und die Forderung, wenn in der jetzigen Frage keine Übereinstimmung erzielt sei, dürfen wir nicht an Christus glauben, wäre so vernünftig wie die, dass wir irgend einen Grossen im Reich des Geistes und Gemütes nicht auf uns wirken lassen dürfen, bis alle Dunkelheiten der Begriffe über geistiges Wirken gehoben seien. Wir widmen also dem Für und Wider der Theozentriker und Anthropozentriker vollen Anteil, sind aber von dem Wahne befreit, dass dadurch unmittelbar unsre Glaubensstellung zu Christus beeinflusst werde. Dazu kommt ein Zweites. An den Glaubenssätzen haben wir einen Massstab für das Urteil über das folgende gewonnen. Auch wer mit Engelzungen für die eine oder andere Christologie zeugen könnte, ohne den Nachweis ihres Wertes für unsern Glauben an Christus zu führen, bliebe für uns gleichgültig; und in dem Mass hat die eine oder andere recht, als sie in diesem entscheidenden Punkt uns fördern kann.

In solchem Sinn ist zunächst die Rede von der altkirchlichen theozentrischen Christologie und ihrem Schicksal; dann von der anthropozentrischen; darauf von den Versuchen, jene so zu erneuern, dass die Ergebnisse dieser festgehalten werden; endlich folgt ein Schlusswort im Blick auf diese Entwicklung.

Die altkirchliche Christologie und ihr Schicksal.

Die Bekenntnisse der evangelischen Kirchen erkennen die **chalcedonensische** Christologie an. Diese Formel von 451 erläutert ihren Grundgedanken »zwei Naturen in einer Person« nur mit verneinenden Sätzen: die beiden Naturen, die göttliche und menschliche, beide vollständig gedacht, sind unverwandelt und unvermischt wie ungetrennt und unzerteilt zu einer gottmenschlichen Person vereint. Diese Formeln wollen Abschluss der Streitigkeiten sein, die entstehen mussten, sobald Jesus Christus als dem Vater wesensgleich und als uns wesensgleich bezeichnet war. Indem sie aber lediglich in der Verneinung sich hielten, gestehen sie ihre Unvollziehbarkeit zu, und die ganze weitere Geschichte ist eine Geschichte von Versuchen, ohne Verletzung dieser Formeln, vielmehr unter Anerkennung ihrer Unverletzlichkeit, durch irgend eine vorsichtige Näherbestimmung sie vollziehbar zu machen. Die Möglichkeiten, die hierbei vorliegen, sind klar umgrenzt. Entweder kann man, um die Einheit der Person streng durchzuführen, an der Vollständigkeit einer der beiden Naturen etwas abmindern; oder, um die Vollständigkeit der Naturen streng aufrecht zu erhalten, etwas an der Einheit der Person nachlassen. Im letzteren Fall gewinnt man nur ein innigstes Verhältnis beider vollständiger Naturen in Jesus Christus, aber keine wirklich persönliche Einheit des ewigen Sohnes Gottes und des Menschensohnes; so die Nestorianer vor dem Chalcedonense, so später unter dessen Voraussetzung die Christologie der reformierten Kirche. Im ersten Fall ist an und für sich ein zweifacher Weg offen: man beschränkt die Vollständigkeit der menschlichen Natur, dahin ging der ursprüngliche Zug der griechischen Christologie, ein Apollinaris, ein Kyrillos, Eutyches vor dem Chalcedonense; unter seiner Voraussetzung die offizielle Lehre der mittelalterlichen Kirche von der Enypostasie der menschlichen Natur, dann die Christologie der lutherischen Kirche mit ihrem versteckten »Monophysitismus«, d. h. eben mit ihrer Verkürzung der vollständigen Menschheit, um die strenge Einheit der Person des fleischgewordenen Logos zu wahren. Die andere Möglichkeit von derselben Absicht aus ist die, dass man die Voll-

ständigkeit der göttlichen Natur im Gottmenschen beschränkt; allein sie war für das altkirchliche Denken unerträglich, erst unter ganz anderen Bedingungen konnte sie gewagt und eine Selbstentäusserung des ewigen Sohnes Gottes behauptet werden (s. unten).

Jeder derartige Versuch zeigt nur immer deutlicher, wie begründet es war, wenn das Chalcedonense auf die verneinenden Formeln sich beschränkte; denn die bejahenden fallen sofort notwendig in irgend eine der abgelehnten Häresien. Und völlig zutreffend hat man jene Sätze mit Tonnen verglichen, welche der Schiffahrt den rechten Weg weisen und sie vor den rechts und links drohenden Gefahren warnen. Dagegen sind alle andern Rechtfertigungsversuche der alten Formel leere Worte. So wenn behauptet wird, es sei ihr Fehler, dass sie von den Naturen ausgehe statt von der Person, und doch nicht gesagt werden kann, wie dies zu machen ist ohne Aufgabe des ganzen alten Begriffsapparats. Oder wenn darauf verwiesen wird, dass die Alten diese Worte Naturen und Person unbestimmter gebraucht als wir; das ist zweifellos richtig, aber eben nichts als das Eingeständnis ihrer Unvollkommenheit. Ob aber die alte Formel für immer gelten soll im Sinn jener Absteckung des richtigen Wegs, die Entscheidung dieser Frage hängt von der einer viel tiefer gehenden ab, nämlich ob dieses »zwei Naturen in einer Person« die unverlierbare notwendige Voraussetzung für den Heilsglauben an Christus ist. Wir haben schon oben uns überzeugt, dass sein Ursprung mit einer Vorstellung des Heilsguts zusammengehört, die jedenfalls nicht mit der evangelischen sich deckt (S. 374). Aber eben deshalb ist jetzt noch genauer auf die Christologie unsrer **Reformatoren und Reformationskirche** im Verhältnis zu jener alten Bezug zu nehmen.

Das Evangelium von Christus, dem Träger und Bürgen der Gnade Gottes, schafft Glauben, Vergebung der Sünden und damit Leben und Seligkeit. Dieses neue Verständnis vom Heil ist unzertrennlich von einer neuen Erkenntnis des Heilands, beziehungsweise als Rückgriff auf das ursprüngliche Verständnis vom Heil ist es auch Rückgriff auf die ursprüngliche Botschaft von Christus (nicht etwa nur das Evangelium Jesu, S. 375 ff.). Dass sich im Blick auf ihn, auf die unvergleichliche Tatsache seiner Person, allerlei letzte Fragen,

Voraussetzungen und Folgerungen erheben, davon ist eben in unsrem jetzigen Teil die Rede; dass sie notwendig die Antwort des Chalcedonense finden müssen, ist noch nicht ausgemacht. Gerade sie aber anerkannten die Reformatoren als heiliges Erbe der Vergangenheit. Und doch ist sie jedenfalls von Hause aus nicht unmittelbar auf jene Heilserfahrung angelegt. Im Wirken Jesu Gott, die sündenvergebende Liebe, wirklich gegenwärtig zu haben und ergreifen zu können, daran hing jetzt das Glaubensinteresse. Mit neuen Zungen predigte es Luther: dieser Mensch ist Gott, Gott ist dieser Mensch. Wenn nun dieser Glaube in der alten Formel ausgesprochen wurde, so musste die stets behauptete Unzertrennlichkeit der zwei Naturen in der einen Person mit einem bisher nie gemeinten Ernst behauptet werden, eben von dem Jesus, der in Galiläa lehrt und hilft, der in Jerusalem leidet und stirbt. Dies der Sinn der Begriffsreihe, in welcher die lutherische Christologie abgehandelt wurde. Die Folge des Aktes der Einigung beider Naturen ist ihre persönliche Einheit als Zustand. Dass in ihm es sich um wirkliche Einheit handelt, betont der Begriff Gemeinschaft der Naturen; und auf Grund derselben sind von der Person die Aussagen berechtigt: der Mensch (Jesus Christus) ist Gott und Gott ist Mensch (nämlich in Jesus Christus), während man natürlich nicht sagen kann, die Gottheit sei die Menschheit und umgekehrt. Aber völlig gesichert ist diese Einheit beider Naturen in der Person erst durch die Anerkennung der Idiomenkommunikation, der gegenseitigen Mitteilung der Eigenschaften beider Naturen in der Person. Und zwar dies in einer jetzt erst vollzogenen Näherbestimmung. Denn solche Mitteilung überhaupt war schon in der alten Kirche behauptet worden. In doppelter Weise nämlich, indem Eigenschaften der göttlichen oder menschlichen Natur der Person des Gottmenschen zugeschrieben werden (mag diese von der göttlichen oder menschlichen Natur oder von beiden aus bezeichnet sein, wie: der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt, des Menschen Sohn war im Himmel, Jesus Christus gestern und heute und derselbe in Ewigkeit); oder indem Eigenschaften der Person der göttlichen oder menschlichen Natur oder beiden, d. h. natürlich der Naturen in der Person des Gottmenschen, dem Sohn Gottes, dem Menschensohn, Jesus Christus zugeschrieben werden; genauer führte man diese

Klasse von Eigenschaftsmitteilung speziell in bezug auf das heilsmittlerische Wirken des Gottmenschen aus, daher der Name genus apotelesmaticum: der Sohn Gottes ist erschienen, um die Werke des Teufels zu zerstören; des Menschen Sohn ist nicht gekommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu retten; Christus ist für uns gestorben und auferstanden. Aber erst dann schien diese Mitteilung der Eigenschaften völlig gesichert, erst dann glaubte man einen wahrhaft einheitlichen Gottmenschen zu haben, wenn die Eigenschaften je der einen Natur der andern Natur sich mitteilen. Dies die berühmte dritte Klasse der lutherischen Idiomenkommunikation: in der Personeinheit werden der menschlichen Natur die Attribute der göttlichen mitgeteilt; auch nach seiner menschlichen Natur ist Christus allmächtig und allgegenwärtig. Dass freilich auch die göttliche Natur die Eigenschaften der menschlichen annähme, schwach, leidensfähig, sterblich würde, diese Konsequenz lehnte man ab, man anerkannte die Majestät der menschlichen Natur, aber nicht die Niedrigkeit der göttlichen; der Grundsatz, dass das Göttliche unwandelbar, stand ausser Frage, er wurde erst unter ganz andern Bedingungen aufgegeben.

Nun ist eine allmächtige menschliche Natur deutlich ein unvollziehbarer Begriff, ein logischer Widerspruch. Aber unser Glaube hätte vielleicht Grund, ihn als Geheimnis festzuhalten. Doch natürlich nur, wenn er dem Glaubensinteresse wirklich entspräche, um dessen willen er aufgestellt wurde. Allein das eben ist das Merkwürdige: um »einen gewissen Herrn zu haben, den wir ergreifen können« (Luther), hatte man jenen ungeheuren Satz von der Eigenschaftsmitteilung der Naturen gewagt; und der Erfolg war, dass man nun eben keinen solchen gewissen Herrn hatte. Diese Begriffskonstruktion ist nicht der Herr Jesus Christus des Neuen Testaments, Gottes wirkliche Selbstoffenbarung in dieser wirklichen Welt, sondern, wie die Reformierten höhnten, eine Phantasiegestalt, ein Schauspiel der Einbildungskraft, ein Gottmensch, der nicht mehr wahrhaft Mensch ist, also gerade nicht »ein Ding, ein Wesen, daher man mit Recht saget: dieser Mensch ist Gott, Gott ist dieser Mensch«. Am Ziel rückhaltlosester Konsequenz angekommen musste man sich gestehen, dass man das erstrebte Ziel nicht erreicht. Zum unbestimmten Vergottungsgedanken der alten Kirche aber konnte man nicht

zurück; das war ausgeschlossen nicht bloss durch die anerkannte Formel von Chalcedon, sondern noch mehr, weil man von der evangelischen Heilserfahrung aus die Menschheit des Gottmenschen so tief erfasst hatte, wie es einst nicht geschehen war. In dieser Not schien ein Begriff Hilfe zu bringen, der, so gut wie der der Idiomenkommunikation altüberliefert, aber doch nie streng genommen, nun, da man jene durchführte, auch ernsthaft durchgeführt werden sollte, der Begriff der Selbstentäusserung, der Kenose (vgl. Phil. 2, 5 ff.). Zwischen Menschwerdung und Entäusserung, lehrte man jetzt, ist begrifflich zu scheiden. Das Subjekt, das sich entäussert, ist die Person des Gottmenschen, wie sie durch jenen Akt der Einigung der göttlichen mit der menschlichen Natur gesetzt ist; das Subjekt aber, in bezug auf welches diese Entäusserung geschieht, ist die menschliche Natur. In bezug auf sie entäussert sich der Gottmensch zwar nicht des Besitzes der göttlichen Eigenschaften, aber ihres Gebrauchs; so die Giessener Theologen des 17. Jahrhunderts im Streit mit den Tübingern; die letzteren beschränkten die Entäusserung noch mehr: auch nach der menschlichen Natur gebraucht der Gottmensch die göttlichen Eigenschaften, regiert das Kind in der Krippe die Welt auch nach seiner menschlichen Natur, aber im Verborgenen, und ebenso tritt auch im späteren Leben nur zu Zeiten die Allmacht und Allwissenheit in die Erscheinung. In unsrem letzten lutherischen Bekenntnis sind beide Vorstellungen, die strengere und die mildere, noch einfach nebeneinandergestellt. Es bedarf keines Beweises, dass in beiden Formen diese Kenosislehre nicht erreicht, was sie erreichen will; sie bietet zu wenig wirkliche Menschheit, um in dieser Person des Gottmenschen die Züge des neutestamentlichen Christusbildes wiederzufinden. Und doch hat sie andrerseits an der Gottheit schon zu viel abgebrochen, von den Voraussetzungen der Alten aus. Davon war schon bei der Versöhnungslehre die Rede. Es stirbt doch nicht der Gottmensch, dessen Blut unendlichen Wert hat, wenn er, um sterben zu können, sich in bezug auf seine menschliche Natur der göttlichen Eigenschaften entäussern muss; denn an diesem Punkt wenigstens handelt es sich um eine wirkliche Entäusserung, um eine wirkliche Lockerung der persönlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur.

Die Reformierten ihrerseits fassten als das Subjekt der Entäusserung den ewigen Sohn Gottes, nicht den Gottmenschen; doch ist sie bei der Unwandelbarkeit des Göttlichen nicht sowohl eine Erniedrigung für ihn, als eine Erhöhung für die von ihm angenommene menschliche Natur. Nur war es von hier aus zweifellos leichter, den konkreten Zügen des biblischen Christus gerecht zu werden. Aber wenn dabei die Voraussetzung des Chalcedonense unangetastet bleiben sollte, so ist dies deutlich nur eine Behauptung; die Einheit der Person ist hier ebenso klar zugunsten der Vollständigkeit der Naturen in Frage gestellt, als bei den Lutheranern die Vollständigkeit der menschlichen Natur zugunsten der Personeinheit. Dem Vorwurf der Reformierten gegen die Lutheraner, Christus sei bei ihnen ein leeres Schauspiel, begegneten die Lutheraner mit dem gegen die Reformierten, dass der Logos ausserhalb des Fleisches, das Fleisch ausserhalb des Logos bleibe; dem Vorhalt monophysitischer oder gar doketischer Ketzerei mit dem der nestorianischen oder gar ebionitischen. Auf beiden Seiten wurde die logische Unvollziehbarkeit der alten Formel aufs neue deutlich, nun aber zugleich mit ihrer Minderwertigkeit für den Glauben. Um des Glaubens willen suchte man sie denkend zu vollziehen, aber eben der Glaube fand sich desto weniger in ihr, je ernstlicher er sie in Gedanken fassen wollte. Über die noch übrige Möglichkeit (S. 431), die Einheit der Person zu wahren, indem man auf die göttliche Natur selbst die Entäusserung bezieht, lässt sich erst entscheiden, nachdem wir grundsätzlich das Gegenstück der alten theozentrischen Christologie kennen gelernt haben.

Die anthropozentrische Christologie.

Der Rationalismus kannte keinen Glauben an Christus (S. 376), seine Dogmatik hatte also streng genommen keine Christologie. Die wieder aufsteigende Linie geht aus von dem allgemeinen geistigen Aufschwung. Die Rückkehr zu den Quellen des Lebens, die neue Schätzung alles Grossen und Originalen führte auch zu Jesus zurück. Und die darin begründete neue Verhältnisbestimmung des Göttlichen und Menschlichen kam der Christologie zugute. Gott und Mensch betrachtete man jetzt nicht mehr unter dem Ge-

sichtspunkt eines Gegensatzes der Naturen, sondern dem der geistigen (Hegel) und sittlichen (Kant, Herder) Einheit. Der vom Rationalismus verlachte Gedanke einer Gottmenschheit erschien als Summe der Weisheit. Aber freilich nur von der Idee sollte gelten, was die Kirche von der geschichtlichen Person Jesu gesagt; Trennung von Prinzip und Person wird das Losungswort der Religionsphilosophie und der an sie sich anschliessenden Theologie (S. 107 ff.).

Der grosse Versuch, diese neuen Bildungselemente zu einem neuen Ausdruck des unverkürzten Glaubens an Christus zu verwerten, ist die **Schleiermacher**sche Christologie, ein Seitenstück der athanasianischen auf evangelischem Boden durch den Grundsatz, dass die Lehre von Christus genau den Wirkungen Christi entsprechen müsse, und damit Wiederaufnahme des ursprünglichen Impulses der Reformation. »Es gibt keine andere Art, an der christlichen Gemeinschaft Anteil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser;« christliche Frömmigkeit ist »Aufnahme in die Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins und seiner ungetrübten Seligkeit«. »Der Erlöser ist sonach allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von allen aber unterschieden durch die stete Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, welches ein eigentliches Sein Gottes in ihm war.« In den letzten Worten liegt das für unsern Zusammenhang in Betracht kommende Neue. Das Sein Gottes in Jesus ist nicht Verbindung der göttlichen Natur, bezw. des ewigen Sohnes Gottes, mit der menschlichen, bezw. dem Menschen Jesus, sondern wirkliches Sein Gottes in der Form menschlichen Bewusstseins, entsprechend jenem Grundgedanken, dass Göttliches und Menschliches nicht als Naturgegensätze, sondern in ihrer geistig-sittlichen Beziehung aufzufassen seien.

Allerdings ist es Schleiermacher nicht gelungen, diese neue Formel für den alten Glauben, den Glauben an Christus, einwandfrei zu gestalten. Was er persönlich erlebt und allen entgegenstehenden Mächten seiner Zeit zum Trotz bezeugt — denn ohne ein solches Ergriffensein hätten diese Einflüsse ihn, den Aufgeschlossensten, sich begnügen lassen mit dem unbestimmteren Gedanken der Gottmenschheit — das war in der Formel weithin nur Programm und Aufgabe für die Zukunft. Weder die Notwendigkeit noch die Wirk-

lichkeit noch die Möglichkeit einer solchen Person hat er zureichend begründet. Nicht die Notwendigkeit, die religiöse Unentbehrlichkeit; denn jene Kräftigung des Gottesbewusstseins, ohne das volle Verständnis der Reformatoren für die Vergebung der Schuld, überhaupt für den persönlichen Gott, lässt sich auch aus dem christlichen Prinzip begreifen; der Schluss auf seine Einheit mit der Person des Erlösers, auf das produktive persönliche Urbild, ist gegen den Verdacht, eine Hyperbel des Glaubens zu sein, nicht genügend geschützt. Ebenso ist die geschichtliche Wirklichkeit dieses Erlösers immer in Gefahr, verloren zu gehen; z. B. die Schilderung der Sündlosigkeit ist nicht die eines Kämpfers und Siegers, sondern das naturartige Übermächtigwerden eben nur eines höheren Prinzips. Endlich wird uns eine solche Person im allgemeinen nicht verständlich, wenn der persönliche Gott und Gott als die Einheit der Weltgegensätze nicht deutlicher unterschieden werden. Und so ist es schliesslich ein und derselbe Mangel: der romantisch pantheistische Hintergrund des Ganzen.

Auf diese Punkte war daher die Arbeit der **Nachfolger Schleiermachers** gerichtet, gerade wenn sie seinen Grundgedanken streng festhielten und nicht mit der alten Anschauung verbinden wollten (s. nachher). Und zwar ist in bezug auf die beiden letztgenannten Punkte die Arbeit der sogenannten Vermittlungstheologie (S. 72 ff.) besonders verdienstlich, in bezug auf den ersten die Ritschls (S. 77 ff.). Der Grundgedanke selbst wurde vielfach so erläutert. Nicht eine göttliche Hypostase verbindet sich mit der menschlichen Natur, sondern der höchste Inhalt des göttlichen Lebens (»g. Natur«) macht den innersten Gehalt eines seiner Form nach wahrhaft menschlichen Personlebens (»m. Natur«) aus. Nun ist das Göttlichste in Gott nicht die Allmacht, sondern die Liebe. Nicht nach seinen metaphysischen, sondern nach seinen ethischen Eigenschaften ist Gott in Jesus Mensch geworden; die göttlichen Motive und Zwecke machen den Inhalt seines Selbstbewusstseins aus, der psychischen Form nach wie in uns, aber in unüberbietbarer Stärke und Reinheit. Dadurch gewinnen, so wird dann gerne betont, die alten Formeln erst ihren ursprünglich beabsichtigten religiös wertvollen Sinn. Nun sei es wahr: dieser Mensch ist Gott, und Gott ist dieser Mensch;

aber jenes, sofern er Gott vollkommen offenbart, dieses, sofern sich Gott in ihm vollkommen offenbart. Nun sei das Göttliche imstande, das Menschliche zu fassen, und umgekehrt; und das »unzerteilt und ungetrennt« so wahr als das »unwandelbar und unvermischt«. Logisch vollziehbar aber seien diese Sätze vom bestimmt christlichen Begriff Gottes und des Menschen aus, denn Gott als Geist könne im Menschen als Geist sein, Gott als Liebe wolle ganz im Menschen sein; und der Mensch erreiche in solcher Liebesgemeinschaft seine wahre Bestimmung (vgl. besonders Rothe, Landerer, Schultz).

Dieser anthropozentrische Grundgedanke gewann in dem Mass an Anschaulichkeit wie an Festigkeit, als seine Vertreter den christologischen Einzelfragen, und zwar mit ausdrücklicher Rücksicht auf die geschichtliche Wirklichkeit des Erlösers, sorgfältige Beachtung schenkten, namentlich der Entstehung dieser Person, ihrer Sündlosigkeit, ihrer Fortwirksamkeit.

Ihr Ursprung, führten sie aus, ist nicht zu begreifen aus dem natürlichen Gattungszusammenhang als sündlichem; weist schon der Ursprung des einzelnen Personlebens in seiner Eigenart überhaupt, und je höher es steht, desto mehr auf Gottes schöpferische Tätigkeit innerhalb der erhaltenden (S. 257), so ist der Ursprung dieser einzigartigen Person als schöpferische Tat Gottes, als Wunder in dem früher bezeichneten Sinn (S. 355 ff.) zu bezeichnen. Dies der dogmatisch klare und unaufheblich wertvolle Sinn des Artikels »empfangen vom heiligen Geist«. Dagegen ist ein dogmatisches Urteil über das Wie dieser göttlichen Tat nicht möglich: denn weder Jesu Sündlosigkeit noch sein einzigartiges Verhältnis zu Gott ist nur verständlich bei solchem Ausgenommensein aus dem Geschlechtszusammenhang, es wäre denn, dass man die Ehe an und für sich für sündlich erklärt, was gegen die christlich-evangelische Schätzung dieser göttlichen Naturordnung wäre. In betreff der Sündlosigkeit werden dies alle zugeben, die sich deutlich machen, dass sonst auch von Maria allein Dispositionen zum Sündigen übertragen würden, und die doch nicht zur römischen Lehre von der unbefleckten Empfängnis sich drängen lassen wollen. In bezug auf die Gottessohnschaft aber können auch überzeugte Anhänger des alten Dogma

zustimmen (wie z. B. aufs ausdrücklichste im alten Meyer'schen Kommentar zu Matthäus, 1864 S. 60 geschieht), falls sie nicht durch Matth. 1 und Luk. 1—3 sich gebunden glauben. Mit andern Worten, nicht aus inneren Gründen des Glaubens an Christus, als würde dieser undeutlich oder gar unsicher ohne die Anerkennung jener bestimmten Form seines Entstehens, wird der einzelne in dieser Frage seine Entscheidung treffen, vielmehr je nach seiner Stellung zur heiligen Schrift, zu den genannten zwei Stücken des Neuen Testaments, das im übrigen davon schweigt. Wie man aber darüber urteile, jedenfalls verpflichtet dieses Schweigen, namentlich das des Apostels Paulus zur grössten Zurückhaltung um des Glaubens selbst willen. Fundament des Glaubens kann nicht sein, was nicht unveräusserlicher Bestandteil der urchristlichen Verkündigung war.

Von der Sündlosigkeit war schon die Rede bei den unmittelbaren Glaubenssätzen (S. 397). Hier handelt es sich noch um nähere Bestimmung der allgemeinen Möglichkeit einer sündlosen Entwicklung. Es gilt, nicht nur zu erinnern an den Unterschied von Unvollkommenheit und Sünde (S. 277 ff., 286 ff., 299 ff.), sondern nun ist noch insbesondere der Unterschied von Versuchung und Sünde scharf zu fassen. Versuchung entsteht, wenn ein an sich berechtigter Zweck, ein in seinem Wert empfundener, vom natürlichen Trieb bejahter Zweck erst durch sittliche Überlegung hindurch als ein dem höheren (im Moment realisierbaren) Zweck widersprechender erkannt werden kann, demgemäss jener Trieb als ein zu überwindender. Solche Versuchung ist nicht Sünde, d. h. aber genauer: nicht der dadurch notwendig entstehende innere Kampf ist Sünde. Sünde wird aus der Versuchung, Sünde wird dieser Kampf, wenn die Entscheidung für das im Moment dem Betreffenden mögliche Gute nicht eintritt oder zu spät eintritt, letzteres wenn der innere Kampf länger dauert als recht, als bis eine wirklich sittliche Entscheidung möglich ist. Wird der Begriff Sündlosigkeit in dieser Weise näher bestimmt, so darf sündlose Entwicklung Jesu guten Gewissens behauptet werden, selbstverständlich unter Voraussetzung jenes Ursprungs seiner Person, wie günstiger Bedingungen im Volke der vorbereitenden Offenbarung und im Schoss einer gottesfürchtigen Familie. Eben dies ist im Neuen Testament überall voraus-

gesetzt (vgl. Gal. 4, 4). Über die Art seiner Versuchungen aber finden wir dort Andeutungen, die uns aus seinem einzigen Sohnes- und Berufsbewusstsein voll verständlich sind (Matth. 4. 16. 26), und das »allenthalben versucht wie wir« anschaulich machen. (Vgl. 413).

In betreff des Erhöhungsstandes haben sich nicht alle Vertreter anthropozentrischer Christologie gleich rückhaltlos ausgesprochen. Die welche es tun, haben das Neue Testament für sich, wenn sie den paulinischen Gedanken vom geistigen Haupt geltend machen und hervorheben, dass es die Grenzen unsrer Einsicht übersteigt, das Mass des Möglichen im Blick auf den Erhöhten, in die Herrlichkeit des Vaters Aufgenommenen, umgrenzen zu wollen, wenn nur die eine, im Neuen Testament überall betonte Grenze, die Unterordnung unter den Vater (1 Kor. 15, 28) festgehalten werde. Dagegen ist wenig Gewinn daraus erwachsen, wenn andere den Gedanken der Zentralpersönlichkeit zum Ausgangspunkt kühner Spekulation machten; allzu gross ist dabei die Gefahr, das zu verlieren, was der Glaube nicht verlieren darf, den wirklichen Gottes- und Menschensohn.

Während auf die zuletzt genannten Einzelfragen Ritschl teilweise weniger eingeht als andere Theologen dieser Gruppe, bleibt es sein Hauptverdienst, die Frage nach der religiösen Bedeutung einer solchen Person überhaupt absichtlicher als die andern untersucht zu haben. Sonst entsteht leicht der Verdacht, der einzigartig fromme Mensch werde ohne deutlichen Grund zum Gegenstand des Glaubens gemacht. Für Ritschl aber ist die vollkommene religiöse Gotteinheit Jesu Mittel für den Zweck der Verwirklichung des Gottesreiches, nämlich als vollkommene Selbstoffenbarung Gottes. »In der auf das Reich Gottes gerichteten Berufstätigkeit Jesu sind dieselben Akte der Liebe und Geduld sowohl Erscheinungen der Gott selbst wesentlichen Gnade und Treue als Erweisungen der Herrschaft über die Welt.« Dadurch sieht Ritschl zugleich die von der Orthodoxie stets verkürzte Frage mit beantwortet, wie wir denn zum Glauben an Christus kommen, nämlich indem Christus selbst uns den Eindruck der Offenbarung Gottes macht und dadurch in einem und demselben Akt Vertrauen auf sich und dadurch auf Gott, auf Gott und darin auf sich wirkt. In der Tat könnte auch der treuste Anhänger der alten Christologie

anerkennen, dass sie nicht deutlich zu machen weiss, auf welche Weise Christus Glauben an sich erweckt. Ist doch der Hinweis auf die geheimnisvolle Wirksamkeit des heiligen Geistes, wie berechtigt immer (s. später), im jetzigen Zusammenhang eine Ausflucht, keine Antwort. Im Vollgefühle nun jener Arbeit an dem Grundproblem, warum denn unser Glaube an Gott Glaube an Christus sei und wie wir dazu kommen, glaubte sich Ritschl berechtigt, gerade für seine Anschauung von Christus den alten Titel Gottheit Christi zu beanspruchen: eben weil »jene wesentlichen Attribute der christlichen Gottesidee« an seinem Wirken und Leiden anschaulich seien. Und gerade hiergegen erhob sich zumeist der Vorwurf der Falschmünzerei, umsomehr, als jene andern Anthropozentriker das Wort Gottheit Christi mehr vermieden als betont hatten.

Die modernen Kenotiker.

Die Aussagen über Christus in der zuletzt besprochenen Gruppe erreichen eine solche Höhe, dass die Frage naheliegt, ob die Folgerichtigkeit der Gedanken nicht weiter treibe, wieder hinaus aus dem anthropozentrischen Schema, zurück zu der alten trinitarischen Grundlage der Christologie. Von dieser Überlegung aus wird man die Versuche der nachschleiermacherschen »kirchlichen« Theologie (S. 74 ff.) am gerechtesten beurteilen und nicht bloss kirchenpolitische Restauration in ihnen sehen. Denn diese Theologen wollen ihrerseits den Ertrag der Schleiermacherschen Lehre anerkennen und festhalten. Vieles trug dazu bei: vertiefte Beschäftigung mit der Reformation, mit Luthers prophetischem Zusammenschauen des Heils und des Heilandes, zumeist doch der oft erwähnte stille Einfluss des Neuen Testaments. Sein Jesus deckte sich allzu deutlich nicht mit der alten Konstruktion; auch wo man vom »geschichtlichen Christus« nicht ohne Misstrauen hörte, wollte man doch den geschichtlichen nicht verlieren, der Macht geschichtlicher Untersuchung nachgebend, noch mehr des Werts, den der wirkliche Jesus für den Glauben hat, aufs neue bewusst. Zwei Wege eröffneten sich für den dadurch verständlichen Versuch, den trinitarischen Hintergrund der Christologie wieder geltend zu machen.

Der eine gehört der **lutherischen** Kirche an. Die Einheit der Person betonend (S. 432) geht sie den einzigen noch nicht betretenen Weg im Denken über das Chalcedonense; nämlich sie bezieht die Entäusserung entschlossen auf den göttlichen Logos, die zweite Person der Trinität. Noch der Konkordienformel erschien das als schreckliche Blasphemie, denn ihr stand die Unveränderlichkeit Gottes im Sinn der alten Kirche fest. Jetzt aber, den Blick ernstlich auf die Wirklichkeit Jesu im Neuen Testament gerichtet, entschloss man sich zu dem Wagnis: der ewige Logos entäussert sich in der Menschwerdung seiner göttlichen Eigenschaften. Die einen denken dabei nur an die sogenannten transeunten Eigenschaften (S. 319), die Weltbeziehungen oder die Weltstellung, namentlich Allmacht und Allwissenheit (so die Mehrzahl, z. B. Thomasius, Luthardt, Frank); die andern auch an die immanenten: der Logos »depotenziert sich zum Keim einer menschlichen Seele« (Gess). Den erstrebten Zweck, ein wirklich menschliches Selbstbewusstsein zu gewinnen, erreicht jedenfalls nur diese kühnere Spekulation, jene andere kam über Zusammenstellung widersprechender Worte nicht hinaus, so Frank: »Umsetzung des ewigen Sohnesbewusstseins in die Form zeitlich werdenden Menschenbewusstseins, das menschlicherweise Bewusstsein des ewigen Sohnes sein konnte.« Ob aber überhaupt, dort und hier, im irdisch-geschichtlichen Christus wirklich mehr ist, als die Anthropozentriker auch haben? Von den logischen Schwierigkeiten zu schweigen, und ganz abgesehen davon, dass diese »Orthodoxie« aufs schärfste von der »orthodoxen« Kirche verurteilt ist.

In Anlehnung an die nestorianische, beziehungsweise **altreformierte** Christologie, also den Ausgangspunkt nicht sowohl in der Personeinheit, sondern in den Naturen nehmend, sprechen andere von allmählicher Selbstmitteilung des göttlichen Logos an den von ihm sich schöpferisch bereiteten Menschen Jesus, an das werdende menschliche Selbstbewusstsein Jesu. Nicht Anfang, sondern Resultat der Entwicklung sei die Personeinheit (Dorner). Aber fällt nicht auch in der Vollendung beides auseinander, das ewige Logosbewusstsein und das vollendet gotteinige menschliche Bewusstsein Jesu? Oder denkt man den Logos nicht im strengen Sinn persönlich, dann fällt dieses Bedenken weg, aber

es ist auch keinerlei Vorzug vor der anthropozentrischen Christologie vorhanden, der trinitarische Hintergrund ist ein leeres Wort.

Abschluss.

Im Rückblick auf die lange Wanderung ist der Eindruck lebendig: keine einzige dieser Christologien deckt sich mit den früher besprochenen neutestamentlichen Zeugnissen, nach deren Gesamtsinn wir die unmittelbaren Glaubensaussagen zu bestimmen suchten; keine aber ist auch ganz ohne Anknüpfung an das Neue Testament. Daher erhebt sich hier, wo wir es ja nicht mehr mit den unmittelbaren Glaubensaussagen zu tun haben, die Frage: ob etwa die dort noch nicht ausdrücklich berücksichtigten, darüber hinausgehenden Zeugnisse des Neuen Testaments, d. h. aber in der Hauptsache die Worte, welche die Person des Erlösers nicht nur in ihrem irdisch-geschichtlichen Wirken und auf Grund davon in ihrer ewigen Fortwirksamkeit bezeichnen, sondern sie auch nach rückwärts — menschlich geredet — in das ewige Leben Gottes hinein verfolgen, als für den Glauben bedeutsam, nun aber eben nicht wieder als Ausgangspunkt einer Spekulation, von deren Misslingen wir uns überzeugt haben, sondern als Grenzgedanken unsrer Glaubenserkenntnis festgehalten werden sollen. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir den betreffenden, noch nicht berücksichtigten **Stoff des Neuen Testaments** uns vergegenwärtigen, dann erwägen, ob er sich in einen bestimmten Satz fassen lässt, darauf seinen etwaigen religiösen Wert und sein logisches Recht prüfen.

In den Glaubenszeugnissen der ersten Gemeinde tritt der Präexistenzgedanke (und zwar, denn nur davon ist jetzt die Rede, der Gedanke realer vorirdischer Existenz, nicht ideeller im ewigen Liebesrat Gottes) nicht nur gelegentlich, sondern als allgemein anerkannte, unbestrittene Voraussetzung auf. Nun weist allerdings gerade dieser Umstand, dass er nicht als Neuerung gegen Angriffe gerechtfertigt werden muss, und ebenso der mannigfaltige Ausdruck des Gedankens (der präexistente Gesalbte; Wort, Bild, Sohn Gottes; Mensch vom Himmel usw.) auf die geschichtlichen Anknüpfungspunkte in der palästinensischen und

alexandrinischen Theologie hin; und diese Zusammenhänge sind bekanntlich im letzten Jahrzehnt aufs eingehendste untersucht worden. Allein wenn man daraus schliessen wollte, dass die Aussage der Präexistenz von Jesus etwas leicht Begreifliches sei, das notwendige Ergebnis in der damaligen synkretistischen Gesamtstimmung, so unterschätzte man ein Doppeltes. Einmal werden keineswegs schon vorhandene Vorstellungen einfach angewendet; auch wenn wir ganz absehen von der unsichern Datierung gerade wichtigster Stellen in der apokalyptischen Literatur und von ihrer zum Teil unbestimmten, schwebenden Art, so gehen doch die Präexistenzaussagen über Jesus teils überhaupt weiter, teils sind sie unter sich wie nie vorher kombiniert (z. B. der präexistente Messias mit dem ewigen Wort und Bild Gottes oder der himmlischen Weisheit). Sodann darf man nie vergessen, dass es gar nicht dasselbe ist, einer Spekulation sich hinzugeben, oder aber sie von einer wirklichen Person der Geschichte, mit der man noch »gegessen und getrunken hat«, auszusagen, doppelt im Umkreis eines im innersten Empfinden empfindsam monotheistischen Bewusstseins.

Bedenkt man das, so erscheint der Präexistenzgedanke jedenfalls nicht als eine vereinzelte und vereinsamte Spitze der urchristlichen Aussagen von Christus, sondern rückt näher zusammen mit dem schon früher besprochenen Gesamtzeugnis von Jesus als dem Herrn, der, zur Rechten Gottes erhöht, persönlich in seinem Reiche fortwirkt und es als der Richter vollenden wird.

In solchen Überlegungen wendet man sich verlangend von den Zeugnissen der ersten Gemeinde zu Jesu Selbstzeugnis. Nun finden sich bei den Synoptikern unzweideutige Präexistenzaussagen zweifellos nicht. Die johanneischen (8, 58; 17, 5) scheinen in ihrer Eigentümlichkeit manchem am leichtesten verständlich, wenn sie auf ursprüngliche Erinnerungen zurückgehen; und die auffallende Verwendung des im vierten Evangelium selteneren »Menschensohnes« im Zusammenhang mit dem Präexistenzgedanken kann die Frage wecken, ob nicht auch einzelne synoptische Worte vom Menschensohn erst dadurch ihren Vollsinn gewinnen (z. B. Mark. 2, 7. 10), wie ja gerade von solchen für möglich gehalten wird, welche die geschichtlichen Zusammenhänge mit dem messianischen Präexistenzgedanken betonen (Baldensperger).

Wer dies für wahrscheinlich hält, mag er dieses Bewusstsein in der Form der Ahnung auf einzelnen Höhepunkten oder als bleibenden geheimnisvollen Hintergrund sich denken, der wird dann nur desto mehr vor die Frage gestellt, wie eine wirkliche geschichtliche Person es gewagt, so Ungeheures von sich zu glauben; die geschichtlichen Zusammenhänge können für sie selbst noch mehr als für die Gemeinde nur als Anknüpfungspunkte, nicht als zureichender Grund in Betracht kommen.

Dann aber wären wir wieder auf das einzigartige Sohnesbewusstsein Jesu zurückgewiesen, dessen geschichtliche Wirklichkeit wie dessen Wert für den Glauben uns beschäftigte, als noch nicht von letzten Voraussetzungen, sondern von unmittelbaren Aussagen unsres Glaubens die Rede war. Wir haben uns wieder zu erinnern, dass es keineswegs nur um einzelne Worte sich handelt als vereinzelte, sondern um Jesu persönliche Stellung zur Herrschaft Gottes überhaupt, deren Anfang wie Vollendung. Und diese seine Gesamthaltung ist um so merkwürdiger, als er, so unzweideutig über alle andern auf Gottes Seite sich stellend, seine Unterordnung unter den Vater aufs absichtlichste und nachdrücklichste betont gerade in eben denselben Zusammenhängen, in denen er seine einzigartige Sohnesstellung hervorhebt.

Von diesem Tatbestand aus ist es nun auch möglich, eine früher angestellte Betrachtung abzuschliessen, deren Wichtigkeit doch erst hier völlig zutage tritt. Als von der Glaubwürdigkeit der Geschichte Jesu, sofern sie für den Glauben an ihn in Betracht kommt, die Rede war (S. 131 ff.), ist die äusserste Unwahrscheinlichkeit, dass sein Bild Erzeugnis des Glaubens sei, dargetan worden. Aber nun, eben am Schlusse der Christologie, wo wir nach dem Recht, beziehungsweise der Pflicht letzter zusammenfassender Sätze für den christlichen Glauben an Christus fragen, tritt die dort verhandelte Frage noch einmal und nun in ihrer ganzen Bedeutung an uns heran, und zwar eben mit dem »religionsgeschichtlichen« Lösungsversuch, der schon dort als der ernsthafteste bezeichnet wurde. Denn nur er fasst das Problem in seiner vollen Schärfe und Tiefe: »der Zeitgenosse des Augustus — der Heilige Gottes«, der Herr reich über alle, die ihn anrufen, das Bild des unsichtbaren Gottes, vom Himmel auf Erden gekommen, jetzt in die Herrlichkeit des

Vaters aufgenommen, in ihr wiederkommend — diesen Glauben, an Inhalt und ernstlicher Meinung unvergleichlich, unvergleichbar mit römischem Kaiserkult oder Verehrung Buddhas, diesen Glauben, nicht allmählich entstanden, sondern, wie mannigfaltig auch im einzelnen, in der ersten Gemeinde vorhanden, mit ihr vorhanden, der Grund ihres Daseins als einer religiösen Gemeinschaft; von einem Paulus, wie viel er selbst dazu mag beigetragen, daran gebildet haben, doch im entscheidenden Mittelpunkt schon vorgefunden als anerkannter, unbestrittener Eigenbesitz eben derer, die »den Namen unsres Herrn Jesu Christi anrufen an allen Orten, bei ihnen wie bei uns«. Und nun die Lösung: also (wegen dieses frühen, allgemeinen, unwidersprochenen Christusglaubens) muss dieses Christusbild schon gegeben gewesen sein, Jesus hat zu dem Mythus, zu dem Erlösungsdrama, das unter den mannigfaltigsten Namen die Gemüter beschäftigte, den Namen hergegeben; auf Jesus wurde übertragen, was schon vorher dem Christus gehörte. Aus der Gesamtstimmung jener grossen einzigen Zeitenwende auf dem Gebiet der Religion ist die religiöse Schätzung Jesu zu begreifen, »das Christentum des Paulus und Johannes ist eine synkretistische Religion«. Die orientalische Gnosis zuletzt und das synkretistische Judentum zunächst sind der Mutterboden, das sehnsüchtige Nachdenken über das mystische Einswerden mit himmlischen Wesen, die herniedersteigen und wieder aufsteigen, unter vielen Namen Träger eines unauslöschlichen Verlangens nach Erlösung. Und keine Herabwürdigung Jesu liege in dieser Erklärung seiner Vergottung. Im Gegenteil: der Schwarm naturalistisch gedachter Götter und Helden, die nur Ideale der natürlich selbstischen Menschheit waren, musste das Feld räumen vor dem Einen Herrn, der das Ideal des sittlichen Menschen, des freien Gehorsams und der Liebe ist. Denn die höchste Blüte der israelitischen Religion vermählte sich mit jenem religiösen Ertrag der übrigen Welt; das Christentum ist das notwendige Entwicklungsprodukt des religiösen Geistes unsrer Gattung. (Vgl. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments 1903.)

Nun müssen aber die Vertreter dieser Anschauung nicht nur im allgemeinen zugeben, dass in unsrem wirklichen Wissen darüber noch eine grosse Lücke klaffe, sondern aus-

drücklich zugestehen, dass das Einströmen jener Gnosis erst in der zweiten und dritten Generation nachweisbar sei. Und doch hängt alles an dem Nachweis für die Anfänge selbst, für die erste Generation der an Jesus als den Christus Glaubenden; ist es ja eben ein Fortschritt der religionsgeschichtlichen Betrachtung, dass sie das Phantom einer Christenheit ohne Christusglauben immer mehr auflöst, das Evangelium Jesu, so sehr sie es im Blick auf Jesus selbst betont (s. oben), in den ersten Anfängen der Gemeinde schon in ein Evangelium von Christus umgesetzt sieht. Zu dieser Schwierigkeit hinsichtlich der Zeit kommt eine wohl mindestens gleich grosse hinsichtlich des Inhalts der neuen synkretistischen Religion. Als ein wesentlicher Grundzug jener Gnosis wird gewiss mit Recht das Zurücktreten Gottes (des höchsten Gottes) betont, indess jenes für ihn handelnde himmlische Geistwesen des Erlösers in den Vordergrund tritt. Nichts finden wir davon im paulinischen Christentum; sein Christus stellt sich nicht zwischen uns und den fernen Gott, verdeckt ihn nicht, sondern in ihm ist wirklich Gott uns ganz nahe gekommen, in dem Sohn Vater von Söhnen geworden, die im Gebet eine Innigkeit der Gemeinschaft erleben, deren Ausdruck z. B. in Römer 8 schwerlich wird überboten werden können. Man kann zunächst erwidern, es sei ja oben ausdrücklich der israelitische Einschlag betont worden, und eben dadurch sei die gnostische Gottesferne in dem neuen synkretistischen Gebilde überwunden. Aber ist dieser Einschlag hierzu imstande, wenn vorher das Evangelium Jesu und das synkretistische Christentum des Paulus mit den gegensätzlichen Formeln bezeichnet worden ist: bei Jesus ein aus höchstem religiösem Individualismus geborener Imperativ, bei Paulus ein System übermenschlicher Erlösungstatsachen? Müsste nicht die Bedeutung Jesu selbst anders veranschlagt werden, was den Inhalt seines Wirkens und darum auch die Kraft seines Wirkens betrifft, um, sagen wir einmal, ein Zusammentreffen mit jener Zeitstimmung, das synkretistische Christentum des Paulus, begreiflich zu machen? In dieser Überlegung der Schwierigkeiten, welche die neue Lösung gerade dem bietet, der bereit ist, sie durchzudenken, erinnern wir uns nun des Ausgangspunkts, der uns hier noch einmal auf sie führte, jenes inneren Zusammenhangs auch der höchstgegriffenen neu-

testamentlichen Aussagen über Jesus Christus mit dem längst besprochenen, hier nur wieder in Erinnerung gebrachten Selbstzeugnis Jesu bei den Synoptikern in Einheit mit dem Gesamteindruck seines Bildes bei ihnen. Wir fragen, ob nicht von diesem aus die Tatsache des paulinischen Christentums sich leichter verstehen lässt als aus den oben vorausgesetzten Faktoren, dem aus höchstem religiösem Individualismus geborenen ethischen Imperativ Jesu einerseits, dem Erlösungsmythus andrerseits? Und wenn wir nun auch dieser neusten Wendung gegenüber sagen, aus rein historischen Erwägungen sei jene Verkürzung des synoptischen Christusbilds nicht entsprungen, sondern aus der Einwirkung eines bestimmten Entwicklungsbegriffs, so dürfen wir weniger den Vorwurf der Voreingenommenheit fürchten, nachdem er sich als Schlüssel für das vorliegende Problem nicht erwiesen hat. Dabei ist in keiner Weise der relative Wert solcher religionsgeschichtlichen Untersuchung verkleinert, vielleicht wird sie wirklich in vielen einzelnen Punkten Aufschlüsse (unter anderem eben auch für die Ausgestaltung der paulinischen Christologie) geben können. Aber der innerste religiöse Kern dieser Christologie, jener Glaube an Christus, den die Christenheit nicht geschaffen, sondern der die Christenheit geschaffen hat, wird begreiflicher, wenn er die von Jesus gewollte Antwort auf sein lebendiges Wort, auf sein Wirken in Rede, Tat, Leiden, Sieg ist und die synkretistischen Einflüsse, mögen sie nun grösser oder kleiner sein, als wir Heutigen ausrechnen können, unter die Beleuchtung von Gal. 4, 4 treten. Denn in der Tat ist jene Erlösungssehnsucht ein gottgewollter Ertrag der vorchristlichen Menschheitsgeschichte und ihr Wahrheitsmoment im Christentum aufgenommen, aber innerlichst umgebildet durch die erlösende Selbstoffenbarung des allein guten Gottes in Jesus. So gewendet dürfte das Wort überzeugender sein, »das Christentum sei ein Hymnus der Geschichte auf Jesus«.

Auf diesem von der Sache geforderten Umweg sind wir zu dem Punkt zurückgekommen, von dem wir ausgingen: keine der Theorien über die letzten Voraussetzungen des Glaubens an Christus deckt sich mit den höchsten Spitzen der neutestamentlichen Zeugnisse, alle aber können Anknüpfungspunkte in ihnen finden. Eben darin aber liegt die oben aufgestellte Frage: sollen die letzten, weitest-

gehenden Aussagen des Neuen Testaments als ein providentiell dargebotener Grenzgedanke in der Entwicklung der Gemeinde festgehalten werden, um von dem Geheimnis der Liebesoffenbarung Gottes in Christus nichts zu verlieren, bis unter andern Daseinsbedingungen ihre vollkommenere Erkenntnis sich erschliesst? Diese Frage ist keine künstlich gemachte, weil jede der dargelegten Theorien sowohl für den Glauben als für das Erkennen nicht einwandfrei sich erwies, und doch andrerseits die unmittelbar für den Glauben wertvollen wie für das christliche Erkennen verständlichen Sätze zuletzt eine Höhe erreichen, die über sie selbst hinauszuweisen scheint. Durch unsre letzte Untersuchung aber ist diese Frage ebensowohl noch dringlicher und unausweichlicher geworden, als sie zugleich dem unmittelbaren Heilsglauben ferner gerückt ist.

Dieser **Grenzgedanke** liesse sich so **formulieren:** die in Christus als dem Sohn auf uns wirksame Liebe Gottes ist so sehr Liebe Gottes, wirksame Selbstoffenbarung seines Wesens, dass sie auf ihn, den Träger dieser ewigen Liebe, ewig gerichtet ist, nicht nur im Sinn ideeller Präexistenz, auf ihn als das zeitlich-geschichtliche Korrelat der ewigen Liebe Gottes, sondern auch abgesehen von seiner irdischen Existenz als Liebe des Vaters zum Sohn im Geheimnis des ewigen Gotteslebens, oder also, weil uns kein anderes Wort zu Gebote steht, in realer Präexistenz; und, dies die andere Seite desselben Gedankens, dieser von Gott ewig geliebte Sohn ist, wie vom Vater in die Welt gesandt, so durch eigene Liebestat in die Welt gekommen. Im einzelnen bliebe dabei die grösste Freiheit, z. B. ob mehr die johanneische oder mehr die paulinische Farbe in Vorstellung und Wort bevorzugt würde: Gottes Wort war bei Gott, also hat Gott die Welt geliebt, und das Wort ward Fleisch; oder Gott hat seines eigenen Sohns nicht verschont und er ward arm um unsertwillen, entleerte sich selbst.

Den religiösen Wert dieses Grenzgedankens werden seine Anhänger so bezeichnen: noch gewaltiger erscheine ihnen die Liebe des Vaters, die den Sohn schenkt, und die demütige Selbsthingabe des Sohnes; noch anschaulicher und anbetungswürdiger die Festgedanken von Weihnachten, Karfreitag und Ostern. Auch werden sie sich der Kontinuität mit der geschichtlichen Entwicklung freuen, so ferne ihnen

auch die Identifikation ihrer Stellung mit irgend einer einzelnen Christologie der Vergangenheit liegt.

Das logische Recht des Gedankens werden seine Freunde in dem Mass behaupten dürfen, als sie damit Ernst machen, dass es wirklich ein Grenzgedanke sei, ein die Kraft unsres Erkennens übersteigender, dies im Sinn kritizistischer Erkenntnistheorie verstanden, welche nicht willkürlich Schranken des Erkennens behauptet, sondern in ihm selbst liegende anerkennt. Von den oben besprochenen Einwänden gegen die theozentrische wie gegen die anthropozentrische Christologie glauben sie daher diesen ihren Grenzgedanken nicht getroffen; denn jene Doppelfrage, wie sich das Göttliche in Christus zu Gott und wie es sich zum Menschlichen verhalte, sei auf ganz anderem Boden entstanden, eben unter der Voraussetzung, dass unsere Erkenntniskraft für sie kompetent sei. Sie selbst dagegen werden bezüglich der ersten auf die Unerkennbarkeit des göttlichen Innenlebens, bezüglich der zweiten auf das Geheimnis unsres eigenen menschlichen Bewusstseins in seinen letzten Tiefen hinweisen und beidemal auf das Eine grosse Rätsel der Zeit, in dem uns das Problem des Verhältnisses zwischen dem unendlichen und endlichen Geist am unmittelbarsten zum Bewusstsein kommt (S. 329 ff.). Unter diesen neuen Erkenntnisbedingungen dürfen sie ihr christologisches Schlusswort auch als Wiederaufnahme vorapologetischer christlicher Gotteslehre und Christologie (vgl. Loofs) ansehen, vor dem direkten Einfluss platonischer Gedanken in diese und jene, vor der Vermischung des persönlichen Gottes der heiligen Liebe mit der Idee des Absoluten und vor der Betrachtung des einheitlichen Bildes der Person Jesu Christi unter dem Gesichtspunkt der zwei entgegengesetzten Naturen. Auch andere dogmengeschichtliche Parallelen eröffnen sich, doch ohne genauere Ausführung leicht missverständlich; z. B. wird die unleugbare Tatsache, dass der lebendige Glaube an Christus, im einzelnen sehr verschieden, sich stets mit Vorliebe in den johanneischen Worten ausdrückte, durch das Schlagwort modalistischer Christologie ohne Grund verdächtigt. Dass damit nicht allzuviel ausgerichtet ist, kann man sich manchmal anschaulich überzeugen, beispielsweise wenn so strenge Kritiker, ohne ein Gefühl des Widerspruchs, die Glaubensbekenntnisse eines J. S. Bach in seinen Passions-

oratorien als protestantisches Verständnis altüberlieferter Formeln gelten lassen.

Eine Glaubenslehre, die nicht in individuellen Bekenntnissen sich erschöpfen will, deren Wert und Unwert einleuchtet, die aber auch nicht mit irgend einer geschichtlichen Formulierung und nicht mit dem Buchstaben der einzelnen Schriftworte sich identifizieren, sondern das ihrer Zeit erreichbare Glaubensverständnis des Evangeliums zum Ausdruck bringen möchte, kann an diesem Punkt um des grossen Gegenstands willen nicht mit einer schnellfertigen **Entscheidung** schliessen. Sie muss die Anerkennung des bezeichneten Grenzgedankens gegen den Vorwurf eines Verstandesopfers und unpersönlicher Annahme fremden Glaubens (fides implicita) aus den angegebenen Gründen, unter den angegebenen Bedingungen, schützen. Sie muss aber ebenso fordern, dass die überzeugten Vertreter dieses Grenzgedankens die Zustimmung zu ihm nicht zu einem wesentlichen Bestandteil des Heilsglaubens selbst machen. Der letzte Grund solcher Stellungnahme liegt im Wesen des evangelischen Heilsglaubens als des persönlichen Vertrauens auf Gottes Selbstoffenbarung. Nur so viel Recht und Wert kann also die Anerkennung jenes Gedankens haben, als er für den einzelnen letzter und bester Ausdruck dieses Heilsglaubens ist, dessen Art und Inhalt wir kennen gelernt, lang ehe von solchen Voraussetzungen und Folgerungen die Rede war.

Die höchste christologische Aufgabe bleibt also die, jene unmittelbaren Glaubensaussagen immer genauer zu fassen, immer besser zu begründen — namentlich gegenüber dem alles nivellierenden Relativismus des modernen Entwicklungsgedankens. Schon ist der Glaube an Christus durch den Kampf mit diesem seinem grössten Feind gefördert worden. Man beginnt zu erkennen, warum grundsätzlich (von allen besonderen Verhältnissen im Einzel- und Gesamtleben abgesehen) Christentum ohne Glaube an Christus kein Christentum ist: welchen unersetzbaren Wert dieser Glaube an Gottes volle Selbstoffenbarung in Christus hat gerade auch gegenüber dem trotz allem Schein der Überlegenheit zuletzt sinnlosen Gedanken einer Entwicklung, deren letzter Zweck uns verborgen ist; aber auch wie wohlbegründet

dieser Glaube in der Geschichte Jesu ist, die das wahrhaft Wertvolle wirklich darbietet und in dem zuerst bedenklich scheinenden Verzicht auf Unfehlbarkeit und selbsterdachte Göttlichkeit sich gerade als wirklich erweist, als Geschichte des lebendigen Gottes, nicht als Traum einer fromm scheinenden Phantasie.

In der zielbewussten Arbeit auf diesem Weg werden sich ohne Unwahrheit und mit Gewinn alle verstehen lernen, die, einig im Glauben an Christus, über jene letzten Voraussetzungen und Folgerungen verschieden denken. Sie werden in der irdischen Entwicklung bis zur Erfüllung der grossen Hoffnung von Eph. 4, 13 einander vielleicht immer unentbehrlich bleiben; denn in dem gemeinsamen Kampf für die vollkommene persönliche Selbstoffenbarung Gottes mag es den einen mehr gelingen, das »Vollkommen und Selbst«, den andern mehr die »Offenbarung« zu betonen; und doch ist es persönliche Selbstoffenbarung nur, wenn beides zu seinem Rechte kommt. Eins in jenem Ziel, könnte und sollte man auf dem Weg weniger streiten; je mehr man in der Hauptsache, im Glauben, eins wird, desto weniger der andern Glauben bezweifeln, desto weniger eben darum auf ihr Ja oder ihr Nein in bezug auf das nicht ebenso Wertvolle und Gewisse Gewicht legen. Befreit von dem Kraftverlust, den der Streit zwischen Zusammengehörigen immer bedeutet, würde dann die Gemeinde der an Christus Glaubenden eine grössere Anziehungs- und Werbekraft ausüben auf die noch nicht Entschiedenen; denn ihr Glaube würde den Eindruck eines dankbar empfundenen Glaubendürfens machen, nicht, wie jetzt so manchmal, eines mühevollen Glaubenwollens. Jene noch nicht an Christus Glaubenden hätten, auch abgesehen von dieser Erleichterung ihres Fortschreitens aus dem Vorhof in das Heiligtum, wenn sie anders aus der Wahrheit sind, im Vorhofe selbst die allgemeinen Wirkungen Jesu Christi reiner und froher zu geniessen, weil sie sich nicht bedrückt fühlten von einer ihnen nicht verständlichen Glaubenszumutung. Sie selbst aber, die an Christus Glaubenden, würden, und zwar jede Richtung ohne Verkürzung ihrer besonderen Gabe, vielmehr zu edlem Wettstreit ermuntert, der blossen Verneinungen müde, in einer wirklichen Bejahung sich zusammenfinden und in ihre »unerforschlichen« Tiefen gemeinsam sich versenken (Eph. 3, 19): in die An-

betung der wahrhaft sich hingebenden, sich opfernden Liebe Gottes (Röm. 8, 32; Joh. 3, 16). Denn der Vater unsres Herrn Jesu Christi ist die Liebe, die wirklich in unsre Not und Sünde eingeht. Wir dürfen endlich brechen mit dem Gedanken Gottes, der dies ausschliesst; er ist nicht der der Offenbarung. Und wir wollen uns freuen, wenn der Entwicklungsbegriff für manchen ein Mittel besserer Einsicht wird. Wie aber ein solches wirkliches Sichhingeben Gottes in eine wirkliche Geschichte mit seiner Ewigkeit zusammenstimme, das ist auch hier, wie überall, das eine letzte Geheimnis, das, recht verstanden, einzige für uns in der Zeit werdende Menschen. (S. 329 ff.)

Der Glaube an den heiligen Geist.

Die Reformation war von Hause aus Wiederentdeckung und neues Verständnis des dritten Glaubensartikels. »Wie krieg' ich einen gnädigen Gott?« Durch den Glauben an das Evangelium, an Christus. Heilsgewissheit erlebt man im Vertrauen auf Gottes Gnade in Christus, man sucht sie nicht mehr bloss auf Wegen, die nicht zum Ziel führen, in der Unterwerfung unter geheimnisvolle Lehren von Gott und dem Empfang geheimnisvoller Sakramente, wie sie die rechtlich verfasste kirchliche Gnadenanstalt verbürgt und verwaltet. Nun ist Gott wirklich in Christus, und dieser wirkliche Gott in Christus ist in der Gemeinde der Gläubigen, in der Christenheit, die das Evangelium hat, sie ist »voll des heiligen Geistes«. »Nun freut euch, liebe Christen g'mein.« Dieser neue Sinn des Glaubens an den heiligen Geist, nicht als Annahme eines Artikels des Glaubensbekenntnisses neben andern, sondern als persönliches gottgewirktes Heilsvertrauen auf den Vater unsres Herrn Jesu Christi, kommt in Luthers Erklärung zu lebendigem Ausdruck: nicht aus eigener Vernunft noch Kraft stammt der Glaube, er ist Gottes Tat, durchs Evangelium, in der Christenheit, und sein Inhalt Vergebung der Sünden, darin Leben und Seligkeit bis hinein in den jüngsten Tag. Ebenso im fünften Artikel der Augustana: solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, dadurch er, als durch Mittel, den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wann er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket, welches da lehret, dass wir durch Christus Verdienst, nicht durch unser Verdienst, einen gnädigen Gott haben, so wir solches glauben. Hier sind alle Aufgaben unsres Lehr-

stücks in ihrem innern Zusammenhang genannt: der Heilsglaube nach seinem Inhalt und als Werk des heiligen Geistes durchs Wort, wo und wann er will.

Die Dogmatiker unsrer Kirche haben diese reformatorischen Impulse in der Darstellung der Lehre vom heiligen Geist so wenig beachtet, dass nicht ohne Grund gesagt werden konnte, dieses Lehrstück sei das am meisten vernachlässigte. Z. B. wenn Luther betont, das Wesen des heiligen Geistes zu erkennen sei Sache der Ewigkeit; Sache der irdischen Theologie sei es, sein Wirken zu verstehen (»er ist das, damit der Vater durch Christus und in Christus alles regiert und lebendig macht«), so handelte die orthodoxe Dogmatik von seinem Wesen in der Trinitätslehre ohne Beziehung zu seinem Wirken, das unter der Überschrift »von der aneignenden Gnade« besprochen wurde, mit einem Übergang etwa der Art: »nach vollbrachtem Erlösungswerk bedarf es auch zu seiner Aneignung noch besonderer übernatürlicher Kraft«. Man vergleiche damit Luther im Katechismus; dagegen diese neue übernatürliche Kraft passt besser in eine römische Glaubenslehre. Noch ein anderes Beispiel! Wenn Luther das Verhältnis des Geistes zum Wort, beziehungsweise zur Gemeinde, der das Evangelium anvertraut ist, grundsätzlich (bei manchem Schwanken im einzelnen) dahin bestimmt hatte, dass mit dem ersten Titel die Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens, mit dem zweiten die Bedeutung der geschichtlichen Offenbarung betont werden soll, so hielten die Dogmatiker diese für das Glaubensleben wichtige Unterscheidung nicht deutlich fest. Ähnlich wird man urteilen müssen über ihre Bestimmungen von Prädestination, Gnade und Freiheit und anderes. Namentlich aber wurde die Wirkung des heiligen Geistes im Wort, der Heilsglaube, nicht der grossen neuen Erkenntnis gemäss ausgeführt; in dieser Beziehung wurde namentlich die Lehre von der Heilsordnung verhängnisvoll.

Im Anschluss an den vorangestellten Artikel der Augustana unterscheiden wir einfach, wie es die Sache selbst fordert: das W i r k e n des heiligen Geistes und s e i n e W i r k u n g, d. h. die Heilsgewissheit im Glauben; bei der Wirkung alles, was nicht unter diesen Gesichtspunkt der Heilsgewissheit gehört, der Ethik zuweisend und hier in der Dogmatik nur noch die Grundelemente der christlichen Hoffnung darstellend,

weil in der jetzt erlebten Heilsgewissheit die ganze Zukunft, auch unter andern Existenzbedingungen, verbürgt ist. Jener erste Abschnitt vom Wirken des heiligen Geistes aber wird naturgemäss zwei Aufgaben haben: das Geisteswirken im Verhältnis zu Gott und zur Kirche (Gnadenmittel, Wort und Sakrament) einerseits, zum menschlichen Geiste (überhaupt und Gnade und Freiheit, insbesondere Prädestination) andrerseits. Den zunächst möglichen Einwand, dass die Unterscheidung »Wirken« und »Wirkung« die Kategorie von Ursache und Wirkung auf ein für dieses Schema nicht geeignetes Verhältnis anwende, hofft die Darstellung selbst zu widerlegen.

Das Wirken des heiligen Geistes.

Das Wirken des heiligen Geistes im Verhältnis zu Gott und zur Kirche.

Zunächst der heilige Geist als Geist Gottes und Christi.

An dieser Stelle der Glaubenslehre tut es besonders not, zunächst ohne jede Rücksicht auf etwaige Schwierigkeiten, wie sie in der Überlieferung sich vordrängen, so einfach als möglich das für den Glauben Wichtige hervorzuheben. Z. B. die Frage nach der Persönlichkeit des heiligen Geistes kann, wenn vorangestellt, nur schaden. Sie lenkt nicht allein von der Hauptsache ab, sondern verwirrt das Glaubensleben, das es immer und überall nur mit dem Einen lebendigen Gott zu tun haben will und kann. Wir Protestanten, geneigt, bei unsern römischen Mitchristen die Verehrung des Magischen zu tadeln, übersehen oft, dass viele unter uns wenigstens über das Wirken des heiligen Geistes sich in Gedanken bewegen, die demselben Vorwurf kaum entgehen; oder auch trifft sie dieser Vorwurf, weil sie gar nicht darüber nachdenken; und daran ist zum Teil wenigstens der unbegründete Nachdruck schuld, der auf jene Frage in manchen Katechismuserklärungen fällt. Ein anderes Hemmnis deutlicher Lehre vom heiligen Geist besteht darin, dass oft gesagt wird: den heiligen Geist bekommen wir durch den Glauben, namentlich das gläubige Gebet; und zugleich: den Glauben bekommen wir durch den heiligen Geist. Beides

kann richtig sein, aber der innere Grund für die Zusammengehörigkeit beider zunächst entgegengesetzter Sätze müsste einleuchtend gemacht werden.

Einen einfach verständlichen Ausgangspunkt bietet Paulus 1 Kor. 2, 10 ff., so gewiss seine Aussage noch anderes enthält, was uns jetzt nicht beschäftigt. Er veranschaulicht das Wirken des **Geistes Gottes** durch das Wirken des menschlichen Geistes. Was meinen wir nun im Verkehr untereinander, wenn wir sagen, dass einer des andern Geist habe? Immer ein Doppeltes. Einmal dass die Gedanken, Willensbewegungen, Gefühle des einen durch die des andern ihrer Art nach bestimmt werden, kurz der Gehalt seines inneren Lebens von dem des andern abhängig sei. Sodann aber betonen wir das »abhängig«, wie wir zuerst den Inhalt betont, und legen darauf den Nachdruck, dass es sich um ein Wirken des einen auf den andern handle. Es bedarf nun keines Einzelbeweises, dass eben dies die erste Christenheit meint, wenn sie das Wirken des heiligen Geistes in sich erfährt. Zunächst was jenes erste betrifft. Zwar denken viele einzelne Worte des Neuen Testaments an besondere, hervorragende Wirkungen Gottes in den Gläubigen; aber eben darin liegt die Verwandtschaft mit dem, was auch sonst, abgesehen von Christus, auf dem Gebiet des religiösen Lebens wirklich war und ist. Die Hauptsache, das wesentlich Neue, dagegen besteht eben darin, dass man nun gesinnt sein kann, wie Gott, in der Liebe ihm ähnlich und darin selig, und zwar als von ihm zuerst geliebt. Wir müssten alles wiederholen, was von Gott, vom göttlichen Ebenbild, von Christus ausgeführt worden ist. Die Sache ist klar, und man muss sich nur hüten, überall das Wort heiliger Geist zu suchen, wo von seinem Wirken die Rede ist; namentlich in den Sprüchen Jesu bei den ersten Evangelisten findet sich das Wort selten. Mehr bedarf zunächst jene andere Seite der Wahrheit eine Erläuterung, nämlich dass dieser Inhalt des göttlichen Lebens unseres Lebens Inhalt werde durch Gottes Tat, dass, so gewiss es sich um unsern allerpersönlichsten Besitz handelt, dieser Besitz doch ein von Gott selbst in uns gewirkter ist. Diese Seite verlangt insofern eine Näherbestimmung, weil wir in der Gemeinschaft mit Gott, in dem Verkehr mit ihm, welchen seine Liebe eröffnet, uns nicht überhaupt bei dem Gedanken beruhigen

können, dass Gott der Wirkende ist. Zwar, wissen zu wollen, wie das Wirken sozusagen gemacht wird, das wäre hier so sinnlos wie überall. Aber weil wir es im Glauben persönlich mit dem persönlichen Gott zu tun haben, müssen wir dieses »persönlich« wenigstens so weit erläutern, dass nicht ein wesentliches Moment des Glaubensvorgangs verkürzt wird.

Diese Näherbestimmung ist unter uns noch immer nicht eine selbstverständliche. Manche fürchten, dadurch werde gerade das Wichtigste im persönlichen Wirken verkürzt, jenes Lebendigwerden des geistigen Gehalts im andern, und im Verhältnis zu Gott versinke man rettungslos in den Abgründen naturalistischer Mystik. Nun lässt sich von diesem Wort an späterer Stelle deutlicher reden, da wo von dem Wirken des göttlichen Geistes auf den menschlichen ausdrücklich zu handeln ist. Hier genügt es zu betonen, dass die klare Erkenntnis jener Gefahr das Recht zu der Behauptung gibt, mit der Betonung des unmittelbaren Wirkens Gottes verlöre man etwas, ohne das der Glaube nicht leben kann. Und Luther erscheint, so gewiss seine einzelnen Äusserungen nicht widerspruchslos sind, auch an diesem Punkt als ein Prophet des Glaubenslebens, wenn er betont: der Geist schreibt das Wort ins Herz innerlich; die es hören, kriegen auch inwendig eine Flamme, dass das Herz spricht: das ist wahr. Keineswegs wollen solche Worte nur verständlich machen, warum der eine hört, der andere nicht, also die Frage der Prädestination, sondern auch ganz abgesehen davon gibt Luther in ihnen dem Grunderlebnis des Glaubens, dass er es unmittelbar mit Gott zu tun hat, einen lebendigen Ausdruck. (Vgl. später über das Wirken des göttlichen Geistes im Verhältnis zum menschlichen.)

Nun aber bedarf jenes andere eine Näherbestimmung, das wir oben voranstellten, als wir versuchten, so einfach als möglich auszudrücken, was der Glaube meint, wenn er von dem Wirken des heiligen Geistes redet: der Gehalt des göttlichen Lebens wird unsres Lebens Inhalt, unser Geist von Gottes Gedanken, Willen, Seligkeit bestimmt. Beachten wir, dass Paulus in der schon genannten Ausführung über Gottes Geist plötzlich dafür einsetzt: wir haben Christi Sinn (1 Kor. 2, 16), so ist mit diesem einen Worte gesagt, um was es sich jetzt handelt. Nämlich dass der Geist Gottes **Christi Geist** ist, dass im Neuen Testament

beide Bezeichnungen wechseln. Und warum? kann nicht mehr zweifelhaft sein. Weil Gottes Sinn, Herz, Rat, Wille in Jesus für uns offenbar geworden, die ewige Liebe in ihm zeitlich wirksam geworden ist. Es genügt der einfache Hinweis auf den Begriff der Offenbarung in der Grundlegung wie in der Christologie. Überhaupt, besonders aber auch für die Frage, ob die Gleichsetzung Geist Gottes und Christi nicht Verkürzung und Einengung des Wirkens Gottes sei. Das ist hier so wenig der Fall wie dort, als wir die Offenbarung Gottes in Christus mit aller sonstigen ins Verhältnis setzten. Vielleicht ist es nützlicher, hier wie schon zu Anfang der Lehre vom heiligen Geist uns zu erinnern, dass im Neuen Testament die wichtige Wahrheit, von der die Rede ist, nicht immer mit dem Worte »Geist Christi« in Beziehung gebracht ist; auch alle Aussagen gehören hierher, die vom Sein Christi in uns handeln oder irgendwie ihn als den Inhalt unsres neuen Lebens bezeichnen (z. B. Phil. 3, 8 ff.; Röm. 8, 5 ff.). Sofern aber auch in bezug auf Christus die Frage nach der Form seines Wirkens sich erhebt, darf gleichfalls auf die Christologie, insbesondere die Lehre vom Erhöhten, zurückverwiesen werden.

In diesem Zusammenhang ist von selbst deutlich, warum vom **heiligen** Geist die Rede ist. Wenn die Selbstmitteilung Gottes in Christus eine so unüberbietbare ist, wie soeben ausgeführt, nämlich sofern Gott den Inhalt seines Geisteslebens zum Inhalt des unsrigen macht, und sofern er das in lebendiger Gegenwart unmittelbar wirkt, so ist es nötig, dass Gottes Einzigkeit und Welterhabenheit gleich unzweideutig zum Ausdruck gebracht werde, und zwar wiederum in beiden genannten Beziehungen. Dazu aber dient das Wort heilig, wie es früher bestimmt worden ist, in seinem weiteren wie in seinem engeren Sinn, im Verhältnis zur Welt überhaupt und zur sündigen Welt insbesondere. Nichts Neues ist dem dort Ausgeführten hier hinzuzufügen; aber hier wird besonders klar, wie unentbehrlich die Bezeichnung Gottes, der ewigen Liebe, als der heiligen ist, nicht trotzdem, sondern gerade weil er die Liebe ist. Der dritte Teil der Glaubenslehre, der von dem Wirklichwerden der Liebe Gottes in uns redet, muss auch hierin und gerade hierin mit dem ersten und zweiten stimmen.

Jetzt erst ist der Punkt erreicht, an dem sachgemäss von der **Persönlichkeit des heiligen Geistes** geredet werden

kann. Sofern im bisherigen von gar nichts anderem die Rede war, als von persönlichem Wirken im denkbar höchsten Wortsinn, ist die Persönlichkeit des heiligen Geistes selbstverständlich. Denn welchen Sinn hätten sonst alle diese Sätze? Aber ebenso bestimmt müssen wir sagen, dass darüber nichts ausgesagt ist, ob im innergöttlichen Leben der heilige Geist vom Vater und Sohn persönlich unterschieden sei. Zum Ausdruck kam nichts als die selige Gewissheit, dass der Gott, welcher uns in Christus sein Wesen als heilige Liebe geoffenbart hat und eben darin als persönlicher Geist in unsrem Geist Wohnung macht (Johannes), seinen Geist in unsre Herzen ausgiesst (Paulus), d. h. aber, wie immer die Worte wechseln mögen, uns in die persönliche Gemeinschaft seiner Liebe wirksam einführt, einer Liebe, für die wir kein höheres Bekenntnis finden als den Lobpreis seiner Kindschaft in seinem Reich. Es ist persönliche Gemeinschaft so ganz und voll, so unvergleichlich inhaltreich und so unvergleichlich nah, eng, unmittelbar, dass alles, was wir sonst so nennen, uns wie ein Hinweis darauf und wie ein Abbild davon erscheint. Aber es ist immer die persönliche Gemeinschaft des allein wahren Gottes, der Gott der heiligen Liebe ist. Dementsprechend betonen die allermeisten Zeugnisse des Neuen Testaments, dass, indem der heilige Geist Gottes und Christi in uns lebt, wirkt, regiert, Gott und Christus in uns regiert, wirkt, lebt, wie von jeher alle weiter bezeugt haben, die dankbar in Römer 8 und Johannes 14—16 sich versenkten. Wenn nun daneben, und gerade in denselben Kapiteln am meisten, Worte sich finden, die den heiligen Geist wie selbständig neben dem Vater und Christus nennen, so ist der Grund nicht undeutlich: eben die wahrhaft persönliche Gemeinschaft zwischen Gott und den Gläubigen drängt zu Aussagen, die den persönlich wirksamen Geist Gottes in den persönlich von seinem Wirken ergriffenen Gläubigen verselbständigen; Gottes Liebe als im Vertrauen wirksam gewordene wird, eben weil es sich um persönliche Wirklichkeit handelt, von der wirksamen Liebe Gottes unterschieden. Doch nur, um sofort, wie eben der rasche Wechsel in jenen Zeugnissen des Anfangs zeigt, zu dem genaueren, grundlegenden Ausdruck zurückzukehren. Und es ist geradezu eine Lebensfrage unsres evangelischen Glaubens, dass darüber kein Zweifel gelassen werde. Selbst

an sich ganz unanfechtbare Ausdrücke, wie dass der heilige Geist die aus Gottes Wesen stammende Lebensrichtung und Lebensmacht sei, können dazu dienen, dass der heilige Geist wie etwas zwischen Gott und die Gläubigen sich Einschiebendes erscheint und den rein persönlichen Charakter unsrer Glaubensgemeinschaft mit Gott trübt. Diese Gefahr besteht nun freilich bei der Unterscheidung einer besonderen Person des heiligen Geistes im göttlichen Innenleben nicht notwendig, wie sie umgekehrt auch da sich erheben kann, wo man eine solche leugnet. Aber jedenfalls sind wir, und zwar noch weniger als am Schluss der Christologie, hier imstande, unmittelbar aus dem Glaubensverständnis der Offenbarung über dieses Problem innergöttlichen Lebens entscheiden zu können, und müssen den Abschluss jedenfalls zurückstellen, bis wir das Wirken des heiligen Geistes in der Gemeinde nach allen Seiten kennen gelernt haben.

Und nun ist wenigstens eine gleichfalls vorläufige Antwort auch auf die andere Frage möglich, die uns zu Anfang als eine verwirrende entgegentrat: wiefern der heilige Geist durch den **Glauben** empfangen werde und doch selbst den Glauben hervorrufen soll? Wenn nämlich das bisher vom heiligen Geist Gesagte richtig ist, so ist darin enthalten, dass Gott die persönliche heilige Liebe als in Christus offenbare, Glauben, Heilsvertrauen auf diese seine Liebe wirkt, aber, weil es sich um persönliches Vertrauen handelt, wirkt nicht nach Art seines Naturwirkens, sondern schöpferisch im Sinn der geistig-sittlichen Welt. Bedarf auch dieser letztere Gedanke noch der näheren Bestimmung da, wo vom Wirken des heiligen Geistes auf den menschlichen Geist und von seiner Wirkung, der Heilsgewissheit im Glauben, die Rede sein wird, so ist doch so viel schon hier deutlich, dass es kein Widerspruch ist, sondern nur der Eigenart des grossen Vorgangs entspricht, wenn wir jene beiden Sätze aufstellen. Sie sind in ihrer innern Einheit verständlich; urteilt man evangelisch vom heiligen Geist, dann auch vom Glauben und umgekehrt.

Zuvörderst aber gilt es, die Sätze über das Verhältnis des heiligen Geistes und Gottes genauer zu bestimmen durch solche über das

Verhältnis des heiligen Geistes zur Kirche.

Der Zusammenhang ist ein notwendiger. Weil der heilige Geist Gottes Christi Geist ist, d. h. die dem Inhalt nach ganz bestimmte Grösse, die uns in Christus sich offenbart, nämlich jener die Gotteskindschaft im Gottesreich an Sündern verwirklichende gnädige Liebeswille, deswegen lässt sich das Wirken des heiligen Geistes nicht loslösen von dieser geschichtlichen Offenbarung, eben weil unsre Religion nicht eine Naturreligion höherer Stufe ist, in welcher die Gottheit in unbestimmten Gefühlserregungen der von ihr Begnadeten sich kund tut. Eine geschichtliche Offenbarung aber kann nicht ohne Überlieferung, ohne geschichtliche Fortpflanzung dieser Geschichte, wirksam bleiben. Also kann das Wirken des heiligen Geistes nicht ohne eine Gemeinschaft solcher gedacht werden, welche das Gedächtnis jener Geschichte wirksam erhalten. Genauer nicht bloss das Gedächtnis dieser Geschichte. Um ihrer Eigenart willen, weil sie persönliche Offenbarung des persönlichen Gottes ist, kann diese Offenbarung nicht als eine Summe von Vorschriften oder Lehren über Gott und Christus überliefert werden, vielmehr nur im Nacherleben lebendiger Menschen, die durch sie zu persönlichem Vertrauen sich erwecken lassen, wirksam bleiben. Eine solche Gemeinschaft von Glaubenden oder eine Kirche ist also mit dem Gedanken des Wirkens unsres Gottes als heiligen Geistes notwendig gesetzt. Weil nun aber auch das unmittelbare Wirken im Begriff des heiligen Geistes liegt (S. 457), so erhebt sich sofort, noch ehe wir das Wesen dieser Gemeinschaft von Gläubigen näher bestimmen, die Frage, in welchem Verhältnis beides, das Wirken des heiligen Geistes in der Kirche und sein unmittelbares Wirken, zu denken sei. Zunächst lässt sich aber darüber nur sagen: die Tat des heiligen Geistes und die Tat der Kirche darf weder vereinerleit noch äusserlich getrennt, sondern sie muss in ihrer Einheit unterschieden werden. Der Gefahr der Identifikation nähert sich deutlich die römische Anschauung: mit dem Wirken der rechtlich verfassten Kirche deckt sich wesentlich das Wirken des heiligen Geistes; in ganz anderem Sinn neigt Schleiermacher dazu, heiligen Geist und Kirche zu vereinerleien, indem die Grenze zwischen dem Gemeingeist

der Kirche und dem heiligen Geist Gottes fliessend wird. Der unrichtigen Trennung nähern sich die Schwärmer, indem sie das Wirken des Geistes von der Gemeinde der Gläubigen lösen, jenem einen Spielraum gewähren über den bestimmten Inhalt der geschichtlichen Offenbarung hinaus, den diese hütet. Wie nun aber das Verhältnis richtig bestimmt werden kann, wird deutlicher, wenn wir den Begriff der Kirche als Gemeinde der Gläubigen, genauer der an das Evangelium, das Wort Gottes, die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes Glaubenden, erörtern und wenn wir später verstehen lernen, in welchem Sinn ein unmittelbares Wirken des göttlichen auf den menschlichen Geist behauptet werden soll.

Der entscheidende Gesichtspunkt, unter dem der **Begriff Kirche** in der Dogmatik steht, tritt am einfachsten heraus durch die Erinnerung daran, dass dieser Begriff auch in der Ethik heimatberechtigt ist, in ihr aber unter einem ganz andern Gesichtspunkt. In der Ethik ist die Kirche die Gemeinschaft, welche aus dem Trieb zu religiöser Mitteilung hervorgeht. Hierbei erheben sich die wichtigen Fragen: wie der Trieb zur Gemeinschaft eben auf diesem Gebiet sich betätige; wie sich hier der einzelne zur Gemeinschaft nehmend und gebend verhalte; wie dieses geordnete Miteinander-, Aufeinander-, Füreinanderwirken dem in den andern Gemeinschaftskreisen gleiche und sich von ihm unterscheide; insbesondere auch ob und welche Rechtsformen es aus sich erzeuge; endlich welches die einzelnen Gebiete des religiösen Zusammenwirkens seien. (Vgl. Ethik S. 419 ff.) Das alles sind notwendige Aufgaben, aber sie fallen, wenn unter dem vorausgenannten Gesichtspunkt betrachtet, sämtlich ausserhalb des Rahmens der Glaubenslehre. Nicht, als ob sie ihrem Inhalt nach der Glaubenslehre überhaupt fremd sein müssten. Das ist z. B. in bezug auf die Frage des Kirchenrechts keineswegs der Fall. Und es besteht nirgends ein Widerspruch zwischen den beiden Betrachtungen. Aber der Gesichtspunkt ist ein völlig anderer, recht verstanden entgegengesetzter; und zwar so, dass, entsprechend unsrer Grundbestimmung über das Verhältnis von Ethik und Dogmatik, der dogmatische der übergeordnete ist, so gewiss das Christentum die vollendete sittliche Religion, nicht religiös bestimmte Sittlichkeit ist. In der Glaubenslehre ist die Kirche kurz gesagt die Gemeinschaft der Gläu-

bigen als Wirkung und Werkzeug des heiligen Geistes, in dieser einheitlichen Doppelbedeutung aber unzertrennlich vom Glauben an den heiligen Geist Gottes und Christi, mit diesem selbst gegeben, in ihm enthalten, glaubensnotwendig. Warum und in welchem Sinn, folgt aus dem bisherigen. Wenn wir glauben, dass Gott in Christus sich als allmächtige heilige Liebe offenbart, so glauben wir, dass diese Liebe in Menschenherzen wirksam wird, und zwar dass sie sich fort und fort wirksam erweist, genauer dass er selbst sie wirksam macht. Eben das war ja der Sinn des Bekenntnisses vom heiligen Geist. Vollkommen wirklich wäre aber sein Wirken, sofern es persönliches ist, nicht, wenn es nicht in persönlichem Glauben wirklich wäre (s. oben), und vollkommen persönlich wäre dieser Glaube nicht, wenn er nicht auch darin den Bedingungen persönlichen Lebens entspräche, dass er gemeinschaftbildend ist, wie er auch seinem Inhalt nach die Gemeinschaft der Gotteskinder im Gottesreich ist. Aus diesen Gründen ist die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen, notwendige (im Sinn der geistigen Welt notwendige) Wirkung des heiligen Geistes, der wirksamen, ihr Ziel erreichenden Selbstoffenbarung Gottes in Christus; der Leib Christi, dessen Haupt Christus ist, denn warum Leib Christi nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache ist, ergibt sich aus der Lehre von dem erhöhten Christus und dem heiligen Geist als dem Geist Christi. Aus eben denselben Gründen ist die Gemeinschaft der Gläubigen aber auch das notwendige Werkzeug des heiligen Geistes. Denn wie anders als durch lebendige Personen hindurch, die Gottes Liebe im Glauben ergriffen haben, sollte diese Liebe in andern immer neuen Menschen persönlich wirklich werden, ohne selbst eine ganz andere zu sein, als sie ist, nämlich nicht die persönliche Liebesoffenbarung des persönlichen Gottes? Oder, dasselbe wieder mit dem andern Wort, Christus das Haupt organisiert durch den Dienst der Glieder seines Leibes immer neue, noch nicht »einverleibte« Elemente der Geisterwelt, so dass der Leib wächst zu göttlicher Grösse (Kol. 2, 19).

Beides, dass die Kirche Wirkung und Werkzeug des wirkenden Gottes ist, lässt sich nicht voneinander trennen. Das ist eine Tatsache von unerschöpflicher Grossartigkeit. Dabei ist es erspriesslich hervorzuheben, dass in unsrem Zusammenhang, in dem vom Wirken des Geistes Gottes und

Christi in uns geredet wird, noch nicht ausdrücklich von seiner Wirkung, dem Glauben, die Rede ist. Wesentlich als Träger des Geisteswirkens kommt hier die Kirche in betracht, als das wegen der Art solchen Wirkens Gottes unentbehrliche Organ. Und in diesem Sinn steht die Kirche im Glaubensbekenntnis: im Heilsglauben an Gottes Liebesoffenbarung in Christus ist es eingeschlossen, dass diese immer eine Gemeinschaft von Glaubigen wirkt und durch ihren Glauben immer neuen Glauben wirkt. In diesem Sinn dankt Melanchthon in dem bekannten Gebet, dass Gott eine ewige Kirche gegründet, und bekennt die Augsburgische Konfession, dass die Kirche immerdar bleiben wird; in demselben spricht Luther von der Mutter Kirche. Erst als der Glaube an die Offenbarung erschüttert wurde, sank der Glaubensartikel von der Kirche im Wert, und man überliess es der römischen Kirche ihn aufrecht zu erhalten. An und für sich ist er für uns Evangelische so zentral wie für die Katholiken. Freilich erhebt sich sofort ein unausgleichbarer Gegensatz, wenn wir den Begriff dieser Glaubensgrösse näher bestimmen; und dadurch wird hinwiederum deutlicher, in welchem Sinn sie für uns eine solche ist.

Man sagt oft, nach römischer Auffassung gelte von der empirischen Kirche, was von der idealen, während wir Evangelischen beides strenge scheiden. Oder, dort werde die Sichtbarkeit, hier die Unsichtbarkeit betont. Nur ganz im allgemeinen mit Recht. Oder: dort sei die Kirche wesentlich Heilsanstalt, hier Heilsprodukt. Aber wir überzeugten uns schon, wie wichtig auch für uns die Kirche als das grosse Werkzeug Gottes ist, das Heil immer neu zuzueignen; umgekehrt gilt auch für die andern, dass die Kirche durch den Einfluss des göttlichen Geistes gewirkte Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ist. Besonders fein hat Schleiermacher gesagt, in der römischen Kirche sei das Verhältnis des einzelnen zu Christus abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche, in der evangelischen sein Verhältnis zur Kirche von seinem Verhältnis zu Christus. Diese Definition fasst eine Fülle wichtiger Wahrheiten zusammen, wie jeder an sich und andern nachprüfen kann; aber in ihrem strengen Wortsinn richtig ist sie nur, wenn man unter Kirche die rechtlich verfasste versteht. Denn ohne jene Gemeinschaft des Glaubens gibt es auch für uns kein Verhältnis zu Christus.

Dann aber entsteht eben die Frage, warum dieses Merkmal des rechtlich Verfasstseins für den römischen Kirchenbegriff wesentlich ist, für den evangelischen nicht. Und diese Frage führt uns zurück bis in die verschiedene Grundauffassung des Evangeliums selbst, wie wir sie zu Anfang (S. 62 f.) und dann im einzelnen in der Lehre von Gott, von der Sünde, von Christus, vom Geist uns vergegenwärtigt haben. Die Gnade ist für Rom eine übernatürliche Kraft, wodurch Gerechtigkeit mitgeteilt wird. Deswegen bedarf es einer rechtlich verfassten und zwar hierarchisch verfassten Kirche, um die Wahrheit der Glaubenssätze, welche die Voraussetzungen für jene Gnadenkraft enthalten, zu garantieren, um sie selbst in den Sakramenten zu spenden, um das ganze Leben, des einzelnen wie der Gesamtheit, auf Grund davon zu leiten. Diese rechtlich verfasste Kirche ist selbst der gegenwärtige Christus in seinem dreifachen Amt als Lehrer, Hohepriester, König, wie in der wundersamen Verknüpfung des Messopfers und Busssakraments besonders anschaulich wird. Wenn dagegen für uns Evangelische die Gnade der persönliche, in Christus persönlich offenbare Gnadenwille Gottes ist, der als solcher Vertrauen wirkt, so ist kein Raum für die hierarchisch verfasste Kirche, ja eine solche ist nicht nur unnötig, sondern zweckwidrig. Die Kirche kann für uns nichts anderes sein als jene Gemeinschaft der Glaubenden, durch welche als sein Werkzeug Gott in uns den Glauben wirkt. Als solches aber ist die Kirche auch für uns wirklich notwendig zum Heil und also Grösse des Glaubens, nämlich aus den oben angeführten Gründen: Gottes persönliche Selbstoffenbarung in der Geschichte kann für uns nicht anders wirksam werden.

Nun gewinnen die zuvor als ungenau zunächst abgewiesenen Bestimmungen des Unterschieds zwischen evangelischem und katholischem Kirchenbegriff von selbst ihr Recht; namentlich der gerade in unsrer Kirche viel missbrauchte Ausdruck sichtbare und unsichtbare Kirche. Sie ist uns nicht unsichtbar im Sinn eines Traum- und Scheinwesens, wie die Gegner gerne höhnen, vielmehr hat sie am Besitze der Offenbarung (am Worte des Evangeliums s. nachher) das unverkennbare Erkennungszeichen ihres wirklichen Daseins; aber unsichtbar, d. h. Gott allein untrüglich bekannt, ist der echte Glaube, insofern ist sie unsichtbare Gemein-

schaft des Glaubens in den Herzen, so zweifellos auch dieses Geheimnis den Gläubigen untereinander wie in den Wirkungen auf die noch nicht Glaubenden sich offenbart. Also ist es kein Widerspruch, dass Gläubige und Ungläubige in dieser Welt gemischt sind, Unkraut und Weizen miteinander wächst bis zur Ernte. Von dieser Kirche, die wir glauben, gelten denn auch alle einzelnen Ehrenprädikate des Glaubensbekenntnisses: sie ist Eine, allgemeine, heilige, apostolische. Von ihr daher auch das (recht verstandene) »sie kann nicht irren«, weil sie die Wahrheit von Gott besitzt; und das (recht verstandene) »ausser ihr ist kein Heil«, weil das Heil von Gottes Offenbarung in Christus unzertrennlich ist; endlich das (recht verstandene) »sie kann nicht untergehen», »bleibet immerdar«, weil Gott sich nicht wirkungslos offenbart, vielmehr immer irgendwo und irgendwie Glauben schafft — wovon wir oben ausgegangen sind, so dass also der Kreis der Betrachtung in sich geschlossen ist.

Damit ist aber zugleich gegeben, dass keine einzelne der in der irdischen Geschichte nebeneinander bestehenden Kirchen mit dieser Kirche, die wir glauben, sich deckt. Das ist römischer Anspruch für die römische Kirche. Es ist unsre Freude und unser Stolz, dass wir umgekehrt auch in der römischen Kirche Kirche im Sinn des Glaubensbekenntnisses glauben, und dass wir dennoch den Vorzug unsrer evangelischen Kirchen mit voller Wahrhaftigkeit glauben dürfen. Denn jede einzelne Kirche hat so viel Wert, als sie jenem höchsten Zweck der Kirche, die wir glauben, dient, nämlich Heilsglauben zu vermitteln; und wir sind überzeugt, dass hierzu die evangelischen ein geschickteres Werkzeug sind, weil sie das Evangelium tiefer zu verstehen gewürdigt sind. Dieses Vorzugs können wir uns in dem Mass bewusst sein, als wir uns die Gefahr gegenwärtig halten, in der auch die evangelischen Kirchen stehen, den reinen Begriff der Kirche zu trüben. Das geschah frühzeitig im Kampf unsrer Kirchen besonders mit den Schwärmern. Um gegen sie die Objektivität der Heilsoffenbarung, wie sie durch die Betonung der Gnadenmittel (s. nachher) gesichert wird, möglichst streng zu wahren, wurde in der lutherischen Kirche der unlösliche Zusammenhang der Offenbarung (der Gnadenmittel) mit dem Glauben gelockert. Dann aber fiel ein grösserer Nachdruck auf die äussere Kirchengemeinschaft

mit ihren Bürgschaften für die reine Lehre und die richtige Sakramentsverwaltung, der dem ursprünglich reformatorischen Verständnis der Kirche fremd war; und nannte man die äussere Kirchengemeinschaft sichtbare Kirche, so gewann diese Bezeichnung gleichfalls einen veränderten Sinn, zugleich ihr Gegenteil, die unsichtbare, einen falschen Ton. Lag es dann nicht nahe, die rechtgläubige lutherische Kirche mit der Kirche, die wir glauben, zu verwechseln oder doch ihr so nahe zu rücken, dass die Verwechslung eine Versuchung wird? Dieser Versuchung widerstanden nicht, wenigstens nicht ernstlich genug, jene angeblichen »Verbesserungen« des lutherischen Kirchenbegriffs, an denen das zweite Dritteil des vorigen Jahrhunderts reich war und die zuletzt mit der Überordnung des göttlich gestifteten Amtes über die Gemeinde in die katholische Bahn einmündeten. Haben solche Trübungen ihren letzten Grund in der Lockerung der ursprünglichen Einheit von Offenbarung (Gnadenmittel) und Glauben im Sinn der Verselbständigung der Gnadenmittel, worin, begrifflich betrachtet, eine Annäherung an die römische Auffassung liegt, so erfolgt umgekehrt in den reformierten Kirchen, gleichfalls im Kampf mit den Schwärmern, jene Lockerung so, dass der Glaube von seinem objektiven Grund gelöst, auf sich selbst gestellt wurde, was, begrifflich betrachtet, eine Annäherung an die schwärmerische Stellung ist. Nun fiel auf die unsichtbare Kirche, und zwar jetzt als Gemeinschaft der Prädestinierten, der dogmatische Nachdruck, indess die Gnadenmittel in erster Linie der sichtbaren Kirche anheimfielen, in der jetzt ausserdem das Merkmal der Kirchenzucht hervortrat, in beiderlei Hinsicht auch eine Neuerung, aber nicht Verbesserung des ursprünglichen Gebrauchs der Worte sichtbar und unsichtbar.

Durch diese Geschichte des Kirchenbegriffs ist aber nur um so deutlicher geworden, dass seine Fassung rein aus den reformatorischen Grundinteressen heraus ein Kleinod ist, das wir Evangelischen gegenüber Rom und den Sekten in immer neuer Vertiefung uns neu zu sichern haben. Daran hängt trotz aller Verschiedenheit der geschichtlichen Entwicklung die Wahrheit und Freiheit des Evangeliums. Und diese letzten Worte, der Anfangszeit entnommen (Gal. 2, 5; 5, 1), mögen noch einmal daran erinnern, dass der dargelegte evangelische Kirchenbegriff so notwendig aus dem Gesamt-

verständnis unsrer Religion folgt, wie zu Anfang gezeigt wurde. Die im einzelnen weitläufigen Untersuchungen über das Vorkommen und den Gebrauch des Wortes Kirche im Neuen Testament tragen dafür wenig aus; soweit sie aber wirklichen Ertrag für die christliche Erkenntnis geben, gehören sie viel mehr in die Ethik als in die Dogmatik. Und dasselbe gilt von der Auseinandersetzung des Kirchenbegriffs mit dem des Reiches Gottes. Denn in der Tat kann auch in einer solchen alles bisher Festgestellte erörtert werden, wie z. B. die wesentliche Vereinerleiung von Kirche und Reich Gottes in der römischen Lehre gegenüber unsrer Unterscheidung, aber auch die Heilsnotwendigkeit der Kirche, die wir glauben, für die Verwirklichung des Reiches Gottes.

In dieser Lehre von der Kirche ist die von den **Gnadenmitteln** enthalten. Wenn man sagt, die Kirche verwalte die Gnadenmittel, so ist dies richtig, aber nicht unmissverständlich und nicht vollständig. Ersteres nicht, weil das Wort »verwaltet« fast notwendig an die irgendwie verfasste Gemeinschaft der Gläubigen denken heisst, womit wir aber den oben stets betonten Unterschied zwischen der Kirche, die wir glauben und die also in die Glaubenslehre gehört, und der Kirche im Sinn der Ethik verwischen. Aber jener Satz, die Kirche *verwalte* die Gnadenmittel, ist auch nicht vollständig. Denn es lässt sich nichts dagegen einwenden, wenn wir sagen: die Kirche *ist* das Gnadenmittel. Sie ist es wirklich, das war der entscheidende Gesichtspunkt der obigen Erörterung, und zwar unentbehrliches, heilsnotwendiges Gnadenmittel. Durch die Gemeinschaft der an Gottes Gnade Glaubenden wirkt Gott immer aufs neue Glauben, sie ist das grosse Werkzeug des heiligen Geistes und sie muss es sein in dem damals erläuterten Sinn; wir vermögen es nicht anders zu denken, wenn wir anders an unsern Gott, den Vater Jesu Christi, glauben. Aber wenn wir nun genauer fragen, wiefern wir diese Kirche Gnadenmittel heissen können und müssen, so wird uns der Begriff des Gnadenmittels vollends deutlich. Die Gemeinschaft der an die Gnade Gottes in Christus Glaubenden ist für andere, durch sie zum Glauben zu Erweckende, Heils- oder Gnadenmittel eben als Gemeinschaft der an die Gnade Gottes in Christus Glaubenden und diese Gnade Vermittelnden.

Aber so gewiss sie es ist nur als Gemeinschaft von Glaubenden, so gewiss ist doch nicht ihr Glaube als ihr Glaube Gnadenmittel, sondern als die Gnade Gottes ergreifender und weiter vermittelnder Glaube. Und warum diese Gnade der Vermittlung bedarf, ist schon gesagt. Wir können nicht mehr fragen: warum ist eine Vermittlung nötig? kann die Gnade nicht unmittelbar wirken? haben nicht auch wir zuvor von dem unmittelbaren Wirken Gottes als des heiligen Geistes geredet und es gegenüber allen Abschwächungen sicher gestellt? Nun, in dem Sinn, als dies dort geschah, wird es auch hier behauptet, und es ist für alles folgende, für die Lehre vom Wort Gottes wie von Taufe und Abendmahl, von bleibender Wichtigkeit. Aber dort war ebenso bestimmt in einem andern Sinn alles unmittelbare Wirken Gottes verneint, nämlich in bezug auf den Inhalt dieses Wirkens. Und zwar weil unser Glaube auf Gottes Nahekommen in Christus beruht, weil seine Gnade die im Angesicht Jesu Christi offenbare, in der Geschichte seiner persönlichen Selbstbezeugung wirksame ist (wie im ersten Hauptteil begründet und im ganzen zweiten ausgeführt wurde). Dagegen muss jede schwärmerische Auffassung unsrer Religion solche Vermittlung der Gnade bekämpfen: denn im geheimnisvollen Grund der Seele offenbart sich Gott; eine innerlich notwendige Beziehung zu der Geschichte besteht nicht, wie gross immerhin ihr Wert als Veranschaulichung, Einführung, Erziehung sein mag. Dass auch der Rationalismus keine Vermittlung der Gnade bedarf und dass er darin trotz alles scheinbaren Gegensatzes mit der Schwärmerei sich berührt, leuchtet ein. Die grossen christlichen Kirchen, weil sie die in Christus erschienene Gnade anerkennen, müssen eine Lehre von der Gnadenvermittlung haben.

Im einzelnen aber muss ihre Lehre darüber ebenso verschieden sein, als ihre Auffassung von der Gnade und demgemäss von der Kirche selbst eine verschiedene ist, trotz ihrer gemeinsamen Anerkennung der Gnade Gottes als einer irgendwie an die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes gebundenen Grösse. Es handelt sich hier nur um Anwendung schon besprochener Grundsätze. Für die Evangelischen ist gemäss ihrem Begriff der Gnade als des persönlichen Gnadenwillens Gottes das entscheidende Gnadenmittel das Wort, denn im Worte offenbart sich der Gehalt der

geistigen Persönlichkeit; Sakramente, heilige Handlungen, können nur in der Einheit mit dem Wort, als irgendwelche besondere Ausprägung des Wortes in betracht kommen. Die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen, ist also selbst Gnadenmittel, eben sofern sie Trägerin des wirksamen Evangeliums ist. Umgekehrt ist in der römischen Kirche wegen des mystisch-magischen Begriffs der Gnade das Sakrament das eigentliche Gnadenmittel, und das Wort selbst wird vom Sakramentsbegriff beeinflusst, es wird heilige, unantastbare, in sich wirksame Formel; und die Kirche ist selbst Gnadenmittel als Spenderin der Sakramente. Unter den evangelischen Kirchen ist die lutherische die der Gnadenmittel beziehungsweise die des Wortes als Gnadenmittel; es ist in ihr im strengsten Sinn heilsnotwendig. Die reformierten Kirchen betrachten die Gnadenmittel mehr als Gottes Anordnung, gültig für sein ordnungsmässiges Wirken, neben dem Spielraum bleibt für ein geheimnisvolles Wirken Gottes in den Herzen ohne ausdrückliche Beziehung zu seiner geschichtlichen Offenbarung. Je mehr man der lutherischen Kirche in ihrem Grundsatz recht gibt, desto sorgfältiger muss man auf die Gefahr achten, die darin liegt, dass sie frühzeitig im Gegensatz zu den Schwärmern eifriger wurde als in dem zu Rom (vgl. S. 467 f). Die Gnadenmittel sind für den Glauben, weil die Gnade für den Glauben ist; also ist jede Lehre von den Gnadenmitteln unevangelisch, welche diesen Zusammenhang mit dem Heilsvertrauen lockert und dadurch die Gnadenmittel irgendwie zu magisch wirksamen dinglichen Grössen macht. Gilt das schon für die Lehre vom Wort, wie viel mehr vom Sakrament, das seinem ganzen Begriffe nach für unterchristliche Einflüsse allerlei Anknüpfungspunkte bietet!

Noch legt sich die Frage nahe, ob nicht die Beschränkung des Begriffs Gnadenmittel auf Wort und Sakrament eine unbegründete Verengung sei. Wird nicht auch z. B. durch christliche Geselligkeit und christliche Kunst die Gnade Gottes vermittelt? Die evangelische Kirche hat keinerlei Abhaltung, überhaupt alles, alle Dinge und Personen, Verhältnisse und Geschehnisse, wodurch irgendwie Gottes Gnade einem Menschenherzen nahekommt, Gnadenmittel im weiteren Sinn zu nennen, wie es auch die erbauliche Sprache ungescheut tut. Es muss nur vorbehalten werden, dass im christlich-

evangelischen Sinn das alles nur Gnadenmittel heissen kann, wenn darin irgendwie die in Christus offenbare Gnade Gottes sich vermittelt; und das geschieht immer durch jenes Gnadenmittel im engern Sinn, das Wort von Christus, das Evangelium. Aber in der Tat, in welcher Form dieses wirke, ob im Einzelverkehr von Person zu Person, dem mehr zufälligen oder mehr berufsmässigen, ob im Kreis der Familie, ob im öffentlichen Gottesdienst, und ob hier in der freisten Weise besonderer Begabung oder in der amtlich bestimmten, das alles kommt hier in der Dogmatik nicht als ein wesentlicher Unterschied in betracht. Im Gegenteil, es ist notwendig, auf den unmessbaren Reichtum des göttlichen Wirkens ausdrücklich hinzuweisen, in welchem er sein Heil vermittelt. Insbesondere wäre es ganz unevangelisch, die wortlose Tatpredigt christlicher Persönlichkeiten hier auszuschliessen, so gewiss sie Gnadenmittel eben nur ist, indem sie bestimmte Eindrücke von dem Inhalt des Evangeliums gibt.

Nach allem bisherigen darf nun die Lehre vom **Wort Gottes** als Gnadenmittel kurz sein. Der Hauptpunkt, dass und warum es für uns Evangelische *das* Gnadenmittel sei, ist schon entschieden, wie anziehend auch seine Ausführung im einzelnen wäre. Namentlich die Versenkung in die Tatsache, dass schon die Träger der vorbereitenden Offenbarung Träger des Wortes sind, bis dann der Träger der vollendeten geradezu »das Wort« heisst, so gewiss schon dort, vollends hier das Wort nicht von der Person losgelöst, sondern eben Ausdruck für die ganze Wirklichkeit des sich offenbarenden Gottes ist; dass aber namentlich das Weiterwirken dieser Offenbarung durchaus ins Wort gefasst ist. Auch die Seite unsrer Wahrheit kann kaum zu stark betont werden, dass dieses Wort auf allen Stufen und auf alle Weisen Glauben, Vertrauen wirkt und nur in solchem Glauben wirksam sich erweist. Aber das alles ergibt sich notwendig aus dem Wesen unsrer geistig-sittlichen Religion, des Gottes der heiligen Liebe, der uns sich kund getan hat.

Deswegen braucht auch über den innern Gehalt des Wortes als des einen grossen Gnadenmittels nichts besonderes mehr gesagt zu werden. Unsre Alten hatten grundsätzlich recht, wenn sie im Worte Gottes *Gesetz und Evangelium* unterschieden und bei des sowohl im Alten als im Neuen

Testament fanden, indem sie alles, was Verheissung, Anbietung göttlicher Huld und Gnade ist, Evangelium, alle Forderung Gottes an uns Gesetz nannten. Nur fassen wir beides bewusster in seiner innern Einheit. Von Anfang an hatten wir zu betonen, wie das Evangelium das Gesetz, den heiligen Willen Gottes, am vollkommensten in seiner ganzen Tiefe offenbart und uns von unsrem Widerspruch zu diesem Willen wie nichts sonst überführt, aber auch wie das Leben in Gottes Gesetz für uns das wahre Leben wird. Im Kreuz Christi ist beides eins, Gesetz und Evangelium, und die ganze christliche Ethik hat das auszuführen.

Aus dieser Erkenntnis über Gesetz und Evangelium aber lässt sich hier noch eine Folgerung ziehen, die für die Lehre vom Wort Gottes als Gnadenmittel gerade unter unsern heutigen Verhältnissen wichtig ist. Der tiefste Sinn jener Lehre war doch der, dass der Inhalt des Wortes ihm den Wert des Gnadenmittels verleiht. Nun setzten unsre Alten dieses Wort der heiligen Schrift gleich, als dem wunderbar durch Inspiration entstandenen schlechthin irrtumslosen Schriftganzen der kanonischen Bücher. Das war eine unbegründete, wenn auch begreifliche Verwechslung, wie wir uns in der Lehre von der Schrift überzeugten. Weder der Tatbestand der heiligen Schrift noch das Interesse des sich selbst verstehenden christlichen Glaubens stimmt mit jener Theorie. Warum nicht das Interesse des Glaubens, ist jetzt an unsrer Stelle noch deutlicher, an der das Wort von der Heilsoffenbarung Gottes, also der Inhalt der Schrift, rein als Gnadenmittel in betracht kommt. Zugleich aber ist nun deutlich, warum wir uns so ernstlich um eine wirkliche Lehre von der heiligen Schrift zu bemühen hatten und warum sie nicht anders bestimmt werden konnte. Nämlich weil, recht verstanden, in der Tat diese heilige Schrift Gnadenmittel ist, als das von Gott gewollte, von seiner geschichtlichen Offenbarung gewirkte Glaubenszeugnis. Sofern sie das geschichtliche Glaubenszeugnis von der geschichtlichen Offenbarung Gottes ist, versteht sich ganz von selbst, dass sie nicht so beschaffen ist und nicht so entstanden ist, wie die alte Lehre behauptet; vielmehr als Glaubenszeugnis dieser Offenbarung ist sie, gerade so wie sie ist, das grosse unentbehrliche Gnadenmittel. Wir müssen uns nicht mit dem Satz begnügen, sie enthalte Gottes Wort, der in seiner notwendigen

Unbestimmtheit die Gewissheit des Glaubens gefährdet, sondern sie ist es wirklich für das Glaubensverständnis jedes Geschlechts in der ganzen Zeit irdischer Entwicklung, so wie das früher näher bestimmt wurde. Die Absicht unsrer Alten ist eben dadurch zu verwirklichen, dass wir die Art der von ihnen versuchten Begründung mit Bewusstsein, auf Grund unsrer Erkenntnis vom Wesen der Heilsoffenbarung für den Glauben, aufgeben. Erst dann durchkreuzen sich nicht mehr wie bei ihnen die Sätze über die heilige Schrift als Erkenntnisgrund unsres Glaubens und als Gnadenmittel, sondern sind innerlichst einheitlich: weil die heilige Schrift Gnadenmittel ist, ist sie Prinzip der christlichen Glaubenslehre. (Vgl. die Ausführungen über Glaubenserkenntnis und heilige Schrift im ersten Hauptteil.)

Weniger wichtig als dieses Verhältnis von Schrift und Wort Gottes, aber doch der Beachtung wert ist in der Betrachtung des Wortes Gottes als Gnadenmittel die Frage, wie sich diese W i r k s a m k e i t des W o r t e s zu der des G e i s t e s verhalte. Im Grunde gilt es nur anzuwenden, was über das Verhältnis zwischen dem Wirken des Geistes und dem der Kirche (S. 462 ff.), weiter zurück über den Inhalt und die Form des Geisteswirkens (S. 456 ff.) gesagt wurde. Der Luthersche Satz, dass der Geist nicht ohne das Wort wirkt, ist vollberechtigt, wenn es sich um den Inhalt seines Wirkens handelt; der heilige Geist ist gegenüber allen schwärmerischen Neigungen alter und neuster Zeit an das Wort gebunden, wenn anders Gottes Offenbarung in Christus seine vollkommene Selbstoffenbarung ist. Der reformierte Satz aber, dass das Wirken des Geistes und Wortes nicht schlechthin zusammenfalle, ist richtig, wenn man an die Form des Geisteswirkens denkt, an jenes »wo und wann der Geist will« (Augsb. Bek. 5) und an die mannigfaltigen Stärkegrade, die von der Erfahrung bezeugt werden, und überhaupt an die Unmittelbarkeit des göttlichen Wirkens in dem früher bezeichneten Sinn. Es ist nützlich, diese Seite der Sache nicht zu vergessen, besonders weil in der Gegenwart die Neigung besteht, unter Berufung auf die Luthersche Lehre von der Unzertrennlichkeit des Wortes und Geistes überhaupt das religiöse Innenleben auf einen psychologischen Mechanismus zurückzuführen, ohne das Geheimnis dieses Vorgangs ausdrücklich genug zu betonen.

Wenn nun weiterhin von den **Sakramenten** als Gnadenmitteln die Rede ist, so darf nicht vergessen werden, dass die heiligen Handlungen, die wir so nennen, ausser ihrer Bedeutung als Gnadenmittel auch die von Bekenntniszeichen haben. Sie werden also unter einen doppelten und zwar entgegengesetzten Gesichtspunkt gestellt: denn als Gnadenmittel sind sie Tat Gottes für uns, als Bekenntniszeichen unsre Tat und zwar, wenn auch zunächst vor Menschen, doch auch und in letzter Linie vor Gott. Wieder wird, wie wir es schon öfter fanden, dieselbe Handlung auf der Linie von oben nach unten und in der von unten nach oben vorgestellt. Im letztern Fall gehört sie unter den Allgemeinbegriff des Opfers, der Gabe an Gott, im ersten unter den der Gabe Gottes. Diese doppelte Betrachtung enthält keinen innern Widerspruch. Was als Gabe Gottes uns geschenkt wird, wendet sich an unser Vertrauen, d. h. aber an unsern Willen; seine Annahme ist Anerkennung des Gebers, ein Bekenntnis zu ihm. Es haben denn auch beide evangelische Konfessionen wie die römische diesen Doppelcharakter der heiligen Handlungen, die jetzt in Rede stehen, anerkannt; so jedoch, dass in der lutherischen das Bekenntniszeichen hinter dem Gnadenmittel fast ganz zurücktritt, in den reformierten eine selbständige und bedeutsame Stelle einnimmt (vgl. Augsb. Bek. Art. 13). In unsrem Zusammenhang ist weiterhin lediglich von den Sakramenten als Gnadenmitteln die Rede; als Bekenntniszeichen gehören sie wesentlich in die christliche Ethik, weiterhin in Liturgik und Kirchenrecht. Aber in der Dogmatik wohl begründet ist es, wenn selbst das Kirchenrecht den ökumenischen Charakter wenigstens der Taufe anerkennt, sie nicht als Trennungszeichen zwischen den Konfessionen, sondern als gemeinsames Bekenntniszeichen zum Christentum, weil als Mittel der Heilsgnade Gottes in Christus, gelten lässt. Freilich hat die jesuitische Praxis diesen altüberlieferten Grundsatz auch der römischen Kirche ausser Wirksamkeit zu setzen begonnen, indem immer häufiger Wiedertaufe der nicht in der römischen Kirche Getauften vollzogen wird; und freilich hatte jene ältere Praxis auch noch einen ganz andern Grund: den Herrschaftsanspruch der römischen Kirche für alle Getauften. Jedenfalls wird die Aufforderung an die evangelischen Kirchen immer dringlicher, unter sich auch das andere Sakrament, das

heilige Abendmahl, nicht länger interkonfessionelles Zeichen der Trennung sein zu lassen, was dem Wesen dieser Handlung einfach widerspricht, mag auch diese begriffswidrige Anschauung bis in die Anfänge der Reformation zurückreichen, zuerst von Reformierten aus ethisch-rechtlichen Erwägungen geübt, dann von Lutheranern mit dogmatischen Gründen gestützt.

Eine allgemeine Lehre von den Sakramenten den einzelnen, Taufe und Abendmahl, vorauszuschicken, wird manchmal aus dem Grund beanstandet (Zwingli, Schleiermacher), weil durch das nicht neutestamentliche, sondern katholisch-kirchliche Wort katholische Vorstellungen unwillkürlich sich einschleichen, wie die Geschichte mit vielen Beispielen beweise. Das ist möglich, aber keineswegs notwendig. Wird die allgemeine Erörterung richtig angelegt, so kann sie umgekehrt ein Mittel werden, solche Missbildungen auszuschliessen. Doppelt ist es heutzutage, da der Stand der neutestamentlichen Untersuchung nicht erlaubt, einzelne Aussagen ohne weiteres für die Dogmatik zu verwerten, erwünscht, aus dem Gesamtverständnis des Evangeliums heraus die entscheidenden Sätze zu gewinnen, wie das überhaupt dem in dieser Dogmatik vertretenen und begründeten Schriftgebrauch gemäss ist. Die beste Anleitung gewährt der urevangelische Sakramentsbegriff, wie er in der Apologie des Augsburger Bekenntnisses (7, 3 ff.) vorliegt. Danach sind Sakramente »Zeichen und Zeremonien«, Bräuche, Handlungen, »die da haben Gottes Befehl und eine angeheftete göttliche Zusage der Gnade«. Die Wahrheit in bezug auf das Sakrament, die wir oben als die entscheidende zu bezeichnen hatten, nämlich sein Verhältnis zum Wort als Gnadenmittel, ist in dieser Definition aufs deutlichste ausgesprochen, vollends unmissverständlich, wenn wir sofort die gleich darauf folgenden Worte im Auge behalten: »das Wort und äusserliche Zeichen wirken einerlei im Herzen«, »die Frucht des Sakraments ist dieselbe wie die des Wortes«. Es tritt dadurch die Einheit von Wort und Sakrament, genauer aber die Überordnung des Wortes über das Sakrament so unmissverständlich hervor, wie es wegen des evangelischen Verständnisses der Gnade, also auch des Gnadenmittels, notwendig ist, ohne dass doch damit die Eigenart und das Eigenrecht des Sakraments verkannt wäre. Mit andern Worten, das Sakrament ist wirklich Gnadenmittel, wie es das Wort ist,

aber eben sofern es mit dem Worte eins, seinem innersten Wesen nach Wort ist. Gott gibt uns das, was die mit dem Zeichen verknüpfte, ihm angeheftete Verheissung anbietet. Darauf, auf der Gnadenverheissung, liegt der Nachdruck in der obigen Definition. Sonst wäre das Sakrament inhaltsleeres und unwirksames Zeichen; das Wort im Sakrament deutet nicht nur das Zeichen, sondern es ist seine Kraft: dem Sakrament als Wort kommt die wahrhaft göttliche Wirkungskraft zu, die wir dem Worte zuschreiben durften. Nun unterscheidet sich aber das Sakrament vom Wort dadurch, dass es Brauch, Zeichen, Handlung ist, »sichtbares Wort«, wie die Reformatoren mit Augustin sagten, seinen glücklich geprägten Ausdruck mit den neuen Eindrücken aus dem Evangelium erfüllend. Darin liegt die besondere Art der Sakramentswirkung. Es zeigt dem Auge, was das Wort durchs Ohr dem Geist vermittelt. Dem sinnlichen Menschen wird dadurch der geistige Gehalt des Wortes noch näher gebracht, er wird anschaulich. Darin liegt eine noch eindringlichere Darbietung der Gnade, indem das Wichtigste und Zentralste, möglichst frei von allen Einzelbeziehungen und Einzeldeutungen, in seiner gewaltigen Gegenständlichkeit und Abgeschlossenheit wie Unerschöpflichkeit sich darbietet, sich darbietet gleichfalls zu unmittelbarster Aneignung. In dieser seiner drastischen Eigenart ist das Sakrament »Versiegelung« der Gnade. Zwar meinen damit unsre Alten oft nur dasselbe, was sie auch Bekräftigung, nämlich des schon vorhandenen aber wachstumsbedürftigen Glaubens nennen; aber doch auch und mit vollem Recht die Bekräftigung, die unterpfändliche Versicherung eben durch das mit dem Wort verbundene Zeichen. Und es ist nicht richtig, diesen Gedanken für reformiert im Unterschied von der lutherischen Auffassung zu nennen; hat doch Luther selbst des Abendmahls ausdrücklich als Pfandes der Vergebung sich gefreut; unlutherisch wäre dieser Gedanke nur, wenn in Abrede gestellt würde, dass Gott im Sakrament mitteilt, was die Verheissung anbietet, dass es Gnadenmittel im strengen Sinn ist, was aber hier vorausgesetzt wird. Ausser dieser Bedeutung des Sakraments als solchem, dass es die Gnade versiegelt, wird auch noch hervorgehoben, dass es im Unterschied von der öffentlichen Predigt dem einzelnen die Gnade speziell zueignet. Auch das ist richtig. Nur darf man dabei nicht

vergessen, dass es auch eine persönliche Zusicherung des Gnadenwortes abgesehen vom Sakrament gibt. Wichtiger ist, dass wir jenen Hauptwert des Sakraments auch noch begründet sehen in dem dritten Merkmal seines Begriffs, in dem Befehl Gottes (Christi), im Einsetzungswort (im Unterschied von dem schon besprochenen Wort, das die Verheissung, die Gnade, zum Inhalt hat). Dass wir jene Wirkung der Handlung, jene drastische Versinnlichung des geistigen Wortes nicht nur von uns aus als psychologisch verständliche Tatsache uns vergegenwärtigen, sondern dass wir glauben dürfen, damit den Willen Gottes zu ehren, das hängt, zunächst jedenfalls, an dem Einsetzungswort, womit der Herr, welcher selbst die persönlich gewordene Gnade ist, sich zu diesem Wirken auch mittelst der sinnbildlichen Handlung bekannt hat. Dass darin bei unsrer heutigen Geschichtsbetrachtung eine Schwierigkeit liegt, wird uns bald beschäftigen.

Der bisher entwickelte Sakramentsbegriff ist nun aber, gerade in seiner Einfachheit und in seinem deutlichen Zusammenhang mit dem evangelischen Grundverständnis unsrer Religion, unmittelbar geeignet, den Massstab für die wichtigsten in der Sakramentslehre aufgestellten Fragen zu bilden; und indem wir ihn hierzu jetzt verwenden, wird er zugleich in sich selbst noch klarer und bestimmter. Zuvörderst ist die Notwendigkeit des Sakraments nicht ebenso unbedingt wie die des Wortes. Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein, und Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein. Am Wort hängt die Existenz der gläubigen Gemeinde, ohne das Wort gibt es kein Heil. Vom Sakrament ist in unsrer Kirche stets nur gelehrt worden, dass seine Verachtung, nicht sein Mangel vom Heil ausschliesse. Ist es doch (s. oben) selbst eine besondere Art der Darbietung des Worts, in ihrer Art besonders wertvoll, wie wir sahen; aber also eben ordnungsmässig, nicht schlechthin notwendig.

Zum andern bestimmen wir nach unserem Grundbegriff das Verhalten des Sakraments zum heiligen Geist und zur Kirche. Weil das Sakrament das sichtbare Wort ist, gilt alles, was in den genannten Beziehungen vom Wort gesagt ist, vom Sakrament und braucht nicht noch einmal erörtert zu werden. Es genügt die Erinnerung: Gott als heiliger Geist (und dies in dem früher angegebenen Sinn als Geist des erhöhten Herrn) wirkt in der Gemeinschaft der

Gläubigen (dies wiederum in der oben bestimmten Weise) durch das Sakrament; er selbst als geistig Gegenwärtiger ist wirksam in diesem Gnadenmittel, das der Glaubensgemeinde anvertraut ist, nicht er ohne die Gemeinde, nicht die Gemeinde ohne ihn. Aber so sehr ist die Gemeinde sein Werkzeug, Vermittlerin seiner Gnade durch sein Gnadenmittel, dass keine Unvollkommenheit ihrer empirischen Erscheinung dieses Gnadenmittel unwirksam machen (wie sehr auch in seiner Wirkung hemmen) kann, vollends keine Unwürdigkeit des Dieners irgend einer rechtlich verfassten Kirche. So machtvoll greift das (dogmatische) »ich glaube eine heilige christliche Kirche« über jede Ausgestaltung der einzelnen Kirchengemeinschaften (im ethischen Sinn) über.

Mit gleicher Deutlichkeit ergibt sich aus unsrem Grundbegriff zum dritten die Bedeutung des Glaubens für das Wirksamwerden des Sakraments. Weil der Gnadenwille des persönlichen Gottes nicht anders als im Vertrauen wirksam werden kann, so auch nicht das Gnadenmittel, und nun also das Sakrament so wenig als das Wort. Jeder Gedanke, dass es ohne Empfänglichkeit, d. h. Vertrauen des Empfängers, um seines blossen äussern Vollzugs und Empfangs willen (»ex opere operato«) wirke, ist ausgeschlossen. So soll man die Sakramente brauchen, dass der Glaube hinzutrete, der den Verheissungen traut, die durch die Sakramente vorgehalten und mitgeteilt werden (Augsb. Konf. Art. 13). Nicht als ob der Glaube sie machte, sowenig als das Wort; die Objektivität des Gnadenmittels ist hier wie dort nach Lutherscher Auffassung ganz dieselbe. Aber der Glaube ist notwendig, dass sie wirken können, was sie sollen, dass sie nützen. (Wobei natürlich der erwähnte Unterschied von den Reformierten wieder zu beachten ist.) Wenn es aber daneben heisst, dass das Sakrament den Glauben wecke und stärke, so ist das sowenig ein Widerspruch, als wenn wir dasselbe vom Verhältnis von Geist und Glauben zu sagen hatten (S. 461) und was wir noch genauer uns vergegenwärtigen müssen, wo vom göttlichen und menschlichen Geist und vom Glauben als der grossen Wirkung des in der Kirche durch die Gnadenmittel wirksamen Geistes die Rede sein wird.

Zum vierten liegt die Entscheidung über die Zahl der Sakramente in dem vorausgestellten Begriff. Die Einsetzung der Taufe und des Abendmahls durch Christus war

für die evangelischen Kirchen der entscheidende Grund, um diese beiden Handlungen endgültig als Sakramente anzuerkennen, nachdem man zuerst geneigt war, namentlich die Absolution gleichfalls dazu zu zählen (Apologie). Aber auch jene andern Momente im Begriff gaben ihren Beitrag zur Ausscheidung der übrigen unter den sieben katholischen Sakramenten, sofern sich teils nicht ohne Künstelei das äussere Zeichen, teils nicht die ganze Gnadenverheissung und zwar für alle Christen als solche nachweisen liess.

Wenn bei den bisher besprochenen Fragen der Begriff des Sakraments direkter Wegweiser für ihre richtige Antwort ist, so leistet er bei einer Gruppe anderer den Dienst, sie als mit dem evangelischen Grundverständnis im Widerspruch stehende zu verurteilen. Das gilt von der Frage nach einem besondern Inhalt der Sakramente und dann natürlich auch einer besondern Frucht, sowie nach dem Verhältnis dieses besondern Inhalts zu dem äussern Zeichen.

Die Gnade, welche Gott durch die Gnadenmittel der Sakramente anbietet, darstellt, mitteilt, versiegelt (s. oben), ist die auch im Wort dargebotene und mitgeteilte, die »Gnadenverheissung«, das »Evangelium«, »Christus«, »Sündenvergebung«, »Wiedergeburt«, nun eben der ganze Inhalt der göttlichen Liebesoffenbarung. Nach einem dem Sakrament eigentümlichen, darüber hinausgehenden Inhalt, nach einer besondern Gabe zu fragen, gab das heilige Abendmahl, so wie es eine lange Geschichte hinter sich hatte, auch den evangelischen Kirchen Anlass. Aber schon der Umstand, dass es nicht gelingen wollte, bei der Taufe gleichfalls eine solche besondere Gabe zu nennen (denn das Blut Christi oder die ganze Dreieinigkeit als solche zu bezeichnen, war deutliche Verlegenheitsauskunft), ist ein Beweis, dass die Frage falsch gestellt war. Ganz abgesehen davon, dass der neue, für diese angebliche besondere Gabe gebrauchte Ausdruck einer himmlischen Materie, also einer sinnlich-übersinnlichen Grösse, bedenklich dem magischen Charakter des römischen Sakraments sich nähert.

Jedenfalls müsste eine so eigentümliche Gabe eine ihr entsprechende Wirkung haben. Nun sagen aber unsre Bekenntnisse klar, dass der Nutzen, der Effekt des Wortes und Sakraments ein und derselbe sei (Apol. 7, 5). Mithin haben formell die Neueren in der lutherischen Kirche recht, welche

der sinnlich-übersinnlichen Gabe auch eine sinnlich-übersinnliche Wirkung zuschreiben, eine sogenannte geistleibliche auf den verborgenen Naturgrund der Persönlichkeit. Wenn aber dieser Gedanke sich nicht deutlich machen und nicht als biblisch begründen lässt (s. später), so ist der umgekehrte Schluss vorzuziehen, nämlich der: weil die Frucht dieselbe ist, ist auch der Inhalt derselbe, worüber beim heiligen Abendmahl abschliessend zu reden ist.

Dann aber fällt endlich auch die Frage einfach weg, über die in der Sakramentslehre, speziell wegen des Abendmahls, am leidenschaftlichsten und ziellos gestritten wurde: nämlich nach dem Verhältnis jener besondern Sakramentsgabe zu der äussern Handlung, dem Zeichen, oder, wie man in bezug auf die himmlische Materie sagte, zu der irdischen Materie. Ist keine besondere Gabe vorhanden, so wird dieses Problem gegenstandslos. Man hat die wichtigsten geschichtlich gegebenen Antworten so bezeichnet: unter jener Voraussetzung sei das Verhältnis der himmlischen zur irdischen Materie, der Sache zum Zeichen entweder das magischer Identität (Rom), oder mystischer Immanenz (Lutheraner), oder mystischer Simultanität (Calvin), oder idealer Korrespondenz beziehungsweise Repräsentanz (Zwingli). Etwas völlig anderes ist es, das Verhältnis der Simultanität, ja recht verstanden, der Immanenz zwischen der äussern Handlung und der wirklichen Gabe Gottes (Christi) zu behaupten, wenn damit die oben hervorgehobene Bedeutung des Sakraments als Gnadenmittels gemeint ist; aber diese Glaubenswahrheit ist ganz unabhängig von dem Gedanken an eine besondere Abendmahlsgabe, und diese ist durch den ernsthaft evangelischen Begriff des Sakraments vielmehr ausgeschlossen.

Doch wird dieser Satz erst vollkommen unmissverständlich, wenn von den beiden Sakramenten **Taufe und Abendmahl** im einzelnen geredet wird. Ihre Bedeutung für den Glauben lässt sich aber heutzutage nicht ohne Rücksicht darauf erörtern, dass ihre geschichtliche Grundlage nicht wie einst unangetastet ist. Nun ist diese nach dem in der Apologetik Ausgeführten keineswegs überhaupt gleichgültig für die Gewissheit des Glaubens (S. 131). Und gesetzt, weder in der Taufe noch im Abendmahl hätten wir es in irgend einem Sinn mit Jesu Willen zu tun, so fiele auch die Heils-

bedeutung dieser Sakramente, die wir oben unter der Voraussetzung des Gegenteils behauptet haben, sicher insoweit dahin, als sie auf den Befehl Christi begründet wurde. Aber zugleich dürfen wir auch, ohne vorzugreifen, hinzufügen: die bisherige Untersuchung erleichtert ein unbefangenes Eingehen auf die historische Frage, sofern das Sakrament als sichtbares Wort dem Worte untergeordnet bleibt, dessen Heilsnotwendigkeit für die Christenheit eine unbedingte ist. Mithin ist es in der evangelischen Kirche auch dem von der Einsetzung beider Sakramente durch Christus Überzeugten möglich, den in diesem Punkt Unsichergewordenen zu verstehen; umgekehrt vermag der letztere mit dem erstern in der persönlichen Schätzung der Sakramente, auch wenn er in ihnen nur ursprüngliche Handlungen der Gemeinde sehen kann, sich weithin eins zu wissen, eben weil auch jener, wie gezeigt wurde, das Sakrament als das sichtbare Wort schätzt, nicht über das Wort oder äusserlich neben das Wort setzt. Und dieser Sachverhalt ist dann selbst ein lehrreiches Beispiel für den früheren Satz, dass das Mass geschichtlicher Wahrscheinlichkeit, das der sich selbst verstehende Glaube bedarf, ein verschiedenes ist, je nach dem Wert der in Frage stehenden geschichtlichen Überlieferung.

Im Neuen Testament sind die Zeugnisse von der Taufe häufiger als die vom Abendmahl. Im allgemeinen ist die Taufe deutlich auf den Anfang, die grundlegende Zueignung der Heilsgnade, bezogen (Röm. 6), auf die Geburt zum neuen Leben, das Abendmahl auf seinen Fortgang, auf die Stärkung des Heilsglaubens. Was nun die Einsetzung durch Christus betrifft, so war lange Zeit die Taufe umstrittener als das Abendmahl. Zunächst wegen des sogenannten Taufbefehls Matth. 28, 20, da nicht nur durch Paulus (Gal. 3, 27; 1 Kor. 1, 13), sondern auch durch die Apostelgeschichte das Taufen »auf Christus«, nicht »auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes« für die älteste Zeit bezeugt ist, zudem die Frage über das Wie der Auferstehungserscheinungen bei dem Urteil über Matth. 28, 20 und sogar die Verschiedenheit der Lesart hereinspielt. Bei verschiedener Stellung zu dieser Erzählung sind neuerdings nicht wenige geneigt, die Taufe deswegen auf Jesus zurückzuführen, weil die allgemeine, nirgends bestrittene Übung der

allerersten Gemeinde sonst unbegreiflich sei: ob sie nun einen irgendwie gegebenen ausdrücklichen Befehl annehmen, oder wenigstens ein zeitweiliges tatsächliches Taufen Jesu (Joh. 3, 22), oder überhaupt den Anschluss an die Johannestaufe als etwas für Jesus Selbstverständliches. Im Grunde wichtiger für die Dogmatik wäre, wenn er sich durchsetzen sollte, der Ertrag der neuesten »religionsgeschichtlichen« Untersuchungen über die Taufe, was deren Sinn und Inhalt betrifft. In Röm. 6 und Kol. 2 findet man eine »mystisch-pneumatische« Auffassung der Taufe, ein Mysterium im Sinn der mit unsrer Religion um den Sieg kämpfenden Naturreligion, die jene nur überwand, indem sie auch Wesentliches sich von ihr aneignete. Die Gegenfrage, wie eine solche Anschauung von der Taufe bei Paulus mit seinem Glaubensbegriff sich vereinige, beantwortet man mit dem Hinweis eben auf diese Zeitstimmung, in der das uns Unvereinbare wohl vereinbar gewesen, und beruft sich ausserdem auf angeblich verwandte Vorstellungen, so vom »Geiste« als einer übersinnlich-sinnlichen Substanz, wie namentlich auf einzelne besonders »verräterische« Aussagen, so das »Taufen über den Toten«, womit man den Verstorbenen den geheimnisvollen Segen der Taufe habe zuwenden wollen (1 Kor. 15, 21). Hier ist abermals einer der Punkte, wo für die Dogmatik der Verweis auf die grundsätzliche Schriftverwertung wichtiger ist als ein Sichverlieren in exegetische Einzelfragen. Gesetzt, jene Ansicht wäre als die den Quellen entsprechende zweifellos sichergestellt, was keineswegs der Fall ist, so würde es doch dabei sein Bewenden haben, dass für uns das Gesamtverständnis des Evangeliums massgebend ist.

Die volle Deutlichkeit der evangelischen Lehre von der Taufe hängt daran, dass man zunächst von ihrer unter uns gebräuchlichen Form der Kindertaufe mit Bewusstsein absieht. Dies vorausgesetzt, ist, wenn wir der früheren Gesichtspunkte uns erinnern (S. 476 ff.), gerade bei dieser Handlung besonders deutlich, wie sie zugleich Tat der Kirche (im Sinn des Glaubens; die kirchenrechtliche Bedeutung liegt hier ausser unsrem Gesichtskreis) und Tat Gottes ist: Aufnahme in die Gemeinde der Gläubigen und eben damit in die Gemeinschaft Gottes, der die Gemeinde als Trägerin des Evangeliums, des wahren Gnadenmittels, zum Werkzeug seines Wirkens macht. Wohl aber bedarf es ausdrücklicher Vergegen-

wärtigung, wie die Gnade Gottes in Christus gerade in diesem Gnadenmittel näher bezeichnet wird. Näher bezeichnet, denn um eine besondere, im Wort nicht enthaltene Gnade handelt es sich nicht, nicht um Einpflanzung eines naturhaften Geisteskeimes (ein undeutliches Seitenstück zu der in der römischen Kirche behaupteten übernatürlichen Naturkraft); und damit fällt auch alles Fragen nach dem Verhältnis des Wassers zur Verheissung hinweg. Aber die einzelnen Ausdrücke für das in der Taufe zugeeignete Heil sind beachtenswert. Zwar die mit der äussern Handlung verknüpften Worte »auf Christus« oder »auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes« lassen keinen Zweifel, dass es sich eben um nichts anderes als um die Aufnahme in die wirkliche Gemeinschaft des in Christus offenbaren Gottes handelt; und ebenso, wenn Paulus vom Getauftwerden »in Einem Geist zu Einem Leib« redet, oder von »Christus Anziehen« und vom »Sterben und Auferstehen mit Christus«, wobei auch das Verhältnis von Geist, Christus, Gemeinde nicht wieder der Erklärung bedarf. Aber wenn unter dem Eindruck der äussern Handlung, des Untertauchens (bezw. Besprengens), bald der Gedanke der Reinigung, also der Sündenvergebung, bald der Wiedergeburt betont wird, so ist es bei dem vieldeutigen Gebrauch des letzteren Wortes gut, hervorzuheben, dass im Neuen Testament damit gleichfalls nichts anderes gemeint ist, als das nun oft und soeben wieder Bezeichnete; die Taufe ist eben Aufnahme in die Gemeinschaft Gottes nach dem ganzen Reichtum aller darin enthaltenen Beziehungen.

Allein gerade daran knüpft sich eine ernsthafte Frage. Fällt der äussere Vollzug der Taufe *zeitlich* zusammen mit jener inneren Veränderung, die mit Wiedergeburt bezeichnet wird? Schleiermacher hat darauf hingewiesen, unter welchen Bedingungen diese Frage zu bejahen ist: wenn die Aufnahme in die Gemeinde und die durchs Wort wiedergebärende Gnade Gottes, dessen Trägerin die Gemeinde ist, und die volle Empfänglichkeit des Vertrauens zusammenfallen. Kein Zweifel, dass dieser Gedanke nicht nur eine ideale Konstruktion sein muss, sondern volle Wirklichkeit sein kann, z. B. noch heute unter besonders günstigen Verhältnissen auf dem Missionsgebiet. Aber höchst wertvoll sind die Berichte des Neuen Testaments, wonach auch am Anfang dies keineswegs immer der Fall war, vielmehr ebensowohl das

Wasser dem Geist als der Geist dem Wasser voranging (Apg. 8, 13. 15 und 10, 47). Diese Nachrichten sind ein Fingerzeig, die gottgewollte Mannigfaltigkeit in der Geschichte des neuen Lebens nicht durch eine Formel zu meistern, wie überhaupt nicht, so auch nicht in bezug auf ihr Verhältnis zur Taufe. Das Problem ist streng genommen nicht ein Problem der Taufe, sondern das der Wiedergeburt selbst (s. Ethik S. 195 ff.). Mithin wäre es in seinem Verhältnis zur Taufe mit den obigen Sätzen erledigt, wenn es nicht dadurch in eine neue Beleuchtung rückte, dass die Taufe weithin Kindertaufe geworden ist.

Gehört auch **Kindertaufe** und Wiedergeburt zusammen? d. h. aber: können die K i n d e r g l a u b e n? Denn Wiedergeburt ohne Glauben zu denken ist im Gedankenkreis des ganzen Neuen Testaments unmöglich, und die Reformation hat gerade diese Wahrheit erneuert. Und zwar ausdrücklich auch im Blick auf die Sakramente. Mögen sie in der römischen Kirche durch ihren Vollzug wirksam sein, die evangelischen Kirchen sind wesentlich durch die Überzeugung evangelische, dass sie ohne Glauben nicht wirken, so gewiss mit allem Nachdruck betont wird, dass der Glaube sie nicht macht, sondern (recht verstanden) durch sie selbst gewirkt wird, aber eben als Glaube, als persönliches Heilsvertrauen. So hat denn Luther gerade auch in bezug auf die Kindertaufe betont, dass ihre Frucht an den Glauben gebunden ist. Aber eben dadurch war jene Schwierigkeit unweigerlich gegeben; und die vielerlei Antworten, die er im grossen Katechismus gibt, zeigen, dass er keine vollbefriedigende gefunden. Zunächst weicht er aus; er will die Frage den Gelehrten überlassen. Und man soll sich daran halten, dass Gott so vielen in der Kindheit Getauften den heiligen Geist gegeben. An Gottes Wort und Gebot liegt alles, nicht am Glauben zuerst; mein Glaube macht ja nicht, sondern empfängt das Sakrament. Aber dann sucht er doch Antworten auf die bestimmte Frage und sagt: das Kind tragen wir herzu in der Meinung und Hoffnung, dass es glaube, und bitten, dass ihm Gott den Glauben gebe. Aber Fürbitte kann doch nicht Glauben wirken, wenn in Luthers Sinn verstanden wird, etwas wie Persönliches der Glaube ist. Daher muss er dann dabei sich beruhigen, dass das Sakrament selbst

den Glauben wirke. Gewiss; aber wie in den Kindern? Wir stehen wieder am gleichen Punkte. Die letzte Antwort wurde im wesentlichen die der lutherischen Kirche. Und wenn ihre Lehrer nicht vergassen, was sie sonst über den Glauben sagten, so mussten sie dem Kinderglauben genau dieselben Merkmale zuschreiben, die sie überhaupt im Glaubensbegriff unterschieden: Kenntnis, Zustimmung, Vertrauen. In den Kindern? Ja, doch nicht eigentlich »bewusst«, sondern »unmittelbar«. Damit war aber zugegeben: es ist nicht derselbe Glaube in Kindern wie in Erwachsenen; und es macht daher keinen grossen Unterschied, wenn andere schon unter den Alten sich mit der Annahme unbestimmter, dem Glauben analoger Regungen in der Kindesseele begnügten. In der Tat ist dies der eine mögliche Weg, jene Schwierigkeit zu verhüllen, und er wird noch immer von vielen betreten; in dem Mass mit immer weniger Recht, als manche sich darin gefallen, die kindliche Empfänglichkeit als die widerstandslose reine Aufgeschlossenheit gegenüber dem kämpfenden Vertrauen des Erwachsenen zu rühmen. Das muss man Missbrauch heiliger Worte nennen, zumal des erhabenen vom »Werden wie die Kinder«; man versuche nur einmal im Neuen Testament, wo vom Glauben die Rede ist, solche Gedanken einzusetzen, und man wird den innern Widerspruch lebendig empfinden.

Daher haben andere versucht, nicht sowohl am Begriff des Glaubens etwas abzubrechen, sondern umgekehrt an dem Begriff der Wiedergeburt. Substantielle Wiedergeburt werde in der Kindertaufe gewirkt, geheimnisvolle Einpflanzung eines neuen Keims im dunkeln Naturgrunde der Persönlichkeit finde statt. Eine solche könne ohne Glauben geschehen. In diesem Fall misshandelt man den Gedanken der Wiedergeburt ebenso wie im andern den des Glaubens; wieder versuche man, ihn im Neuen Testament einzusetzen, wobei wir uns erinnern müssen, dass es sich keineswegs nur um das Wort Wiedergeburt handelt, sondern um alle oft genannten Wechselbegriffe vom neuen Menschen, von der Bekehrung usw. Mit diesem stillen Einfluss der neutestamentlichen Theologie gegen solche Missbegriffe verbündet sich der der religiösen Psychologie: auch sie weiss weder mit jenem Begriff des Glaubens, der Glaube sein soll und doch auch nicht, noch mit jenem Begriff von substantieller Wieder-

geburt, die Wiedergeburt sein soll und doch auch nicht, etwas anzufangen.

Unter diesem starken Doppeldruck bildete sich ein dritter Versuch, die Schwierigkeit zu lösen. Man hält fest an dem Begriff der Wiedergeburt, wie er in unsrer geistig-sittlichen Religion allein gemeint sein kann, nämlich an ihrem persönlichen Charakter; und ebenso an dem Vollbegriff persönlichen Glaubens unter offenem Verzicht auf die Fiktion des Kinderglaubens. »Aber,« sagt man, »die persönliche Heilszueignung kann in der Gemeinde an deren Kinder erfolgen vor dem Glauben der Kinder. Wo Gott seine Gnade ins Herz senkt, wirkt er den Glauben auch im Kind. Der Glaube ist so lange eingeschlossen in die Begnadigung, bis er sich zeigt.« Es ist leicht ersichtlich, dass solche Sätze von dem grossen Lutherschen Grundgedanken ausgehen, wonach das Wort (Sakrament) den Glauben schafft; aber auch, dass sie das bestimmte jetzt vorliegende Problem verhüllen statt lösen. Diese Gedankenreihe können wir aber erst zu Ende führen, wenn zuvor die Gegner der Kindertaufe zum Wort gekommen sind.

Denn zweifellos ist der Eindruck berechtigt, dass ihre Rechtfertigung als Taufe der Wiedergeburt durch die bisher aufgebotenen Mittel nicht gelungen sei. Die Gegner bleiben dabei: Wiedergeburt ohne persönlichen Heilsglauben sei ein Widerspruch in sich selbst, persönlicher Heilsglaube der Kinder gleichfalls; also sei die Kindertaufe als Wiedergeburtstaufe ein Widerspruch in sich selbst, sie aber als blossen Brauch der Aufnahme in die Gemeinde zu fassen, entwerte sie, denn wenn unsre Kindertaufe eine andere Taufe sei als die der apostolischen Zeit, so sei unsre Gemeinde nicht die Gemeinde Gottes, wie ja gerade die Freunde der Kindertaufe oft aufs lebhafteste betonen. Nun ist eine einst mit grossem Nachdruck verteidigte Stellung der Anhänger der Kindertaufe je länger desto allgemeiner geräumt worden, nämlich der neutestamentliche Beweis für die Kindertaufe im Sinn eines Beweises aus einzelnen Worten oder doch aus den Nachrichten über den tatsächlichen Bestand der ersten Gemeinden. In ersterer Hinsicht galt, da ja ein unmittelbarer Befehl zur Kindertaufe keinenfalls vorlag, die Verbindung von Mark. 10, 13 f. mit Joh. 3, 5 und Matth. 28, 20, im einzelnen in verschiedener Anordnung der Gedanken, als

unwiderleglich. Jesus segnet die Kinder, zeigt also, dass er ihre Seligkeit will; die können sie (nach der zweiten Stelle) von sich aus nicht erlangen, wohl aber (nach der dritten) durch das ordentliche Gnadenmittel der Taufe: also sollen sie getauft werden. Als die Kraft dieses Schlusses wie die Unzweideutigkeit der Prämisse nicht mehr allgemein einleuchtete, betonte man gerne die Stellen, in denen von der Taufe eines ganzen Hauses (Apg. 16, 32; 1 Kor. 1, 16) die Rede ist, die Hauptsache ergänzend; oder man schloss aus der Anrede an Kinder (Eph. 6, 1) oder aus ihrer Bezeichnung als heilig (1 Kor. 7, 14), dass sie getauft seien, mit demselben Fehler und bei der letzten Stelle insbesondere vergessend, dass man eher umgekehrt, wenn die Kinder getauft waren, ihre eigene Taufe als Grund ihrer Heiligkeit angeführt erwartet, statt ihr Verhältnis zu den Eltern. Dazu kamen die unleugbaren Zeugnisse aus viel späterer Zeit, dass die Kindertaufe langsam sich einbürgerte.

Um so wichtiger wird die Frage, ob die Gegner der Kindertaufe etwas sachlich besseres an die Stelle zu setzen haben. Das ist zweifellos dann nicht der Fall, wenn die Baptisten, was allein folgerichtig ist, die Taufe nur Zeichen der schon eingetretenen Wiedergeburt sein lassen. Damit heben sie den evangelischen Begriff der Kirche und des Gnadenmittels (s. oben) grundsätzlich auf, legen aber damit auf die eigene Tat gegenüber der Tat Gottes einen die Heilsgewissheit gefährdenden Nachdruck und bringen sich zudem in Widerspruch mit den von ihnen angeblich allein streng festgehaltenen Zeugnissen des Neuen Testaments, in dem wir keineswegs nur dieses Verhältnis von Wiedergeburt und Taufe fanden. Im wirklichen Leben führt aber jene Forderung, den Reifepunkt des neuen Lebens zu bestimmen, unter unsern Verhältnissen, die denen des Anfangs nicht gleich sind, fast notwendig zu gefährlicher Selbstuntersuchung, leicht zu noch gefährlicherer Selbstüberschätzung und zu lieblosem Richten über andere. In dem allem legen die Baptisten unfreiwillig Zeugnis für die Überlegenheit des reformatorischen Begriffs von Kirche und Gnadenmittel ab. Wenn sie aber sich darauf beschränken, überhaupt eben nur die Erwachsenen zur Taufe zuzulassen, so ist der Unterschied von der kirchlichen Praxis ein verschwindend kleiner, sobald sie selbst zu grösseren Gemeinschaften geworden sind, wie in

England und Amerika. Soweit aber dieser Unterschied mit Bewusstsein, so gut es eben geht, festgehalten wird, hat er auch hier die eben erwähnten Folgen.

Dieses notwendige Urteil über die Forderung der Erwachsenentaufe zieht nun das sachgemässe Urteil über die Kindertaufe nach sich: sie ist die von Gott gewollte Form der Taufe in christlich gewordenen Völkern. Ihr Recht beruht nicht auf einer direkten Anordnung im Neuen Testament, sondern auf der inneren Notwendigkeit, mit der die Kirche unter veränderten, von ihr als providentiell erkannten Verhältnissen, sie aus dem Wesen der Taufe folgerte. In der Taufe als Kindertaufe erweist sich die zuvorkommende Gnade Gottes unzweideutig als auf den einzelnen wirksam, indem sie ihn »in den Schoss der Kirche legt« (Luther) und ihm damit alle ihre Güter zusichert. Oder dasselbe mit andern Worten: die Kindertaufe ist Zeichen und Unterpfand der individuellen Berufung oder der sündevergebenden, wiedergebärenden (über das Verhältnis der Worte s. oben) Gnade Gottes, also wirklich Sakrament der Wiedergeburt. Denn, wie immer zu betonen war, nicht der Glaube macht das Sakrament. Darin hat jene oben besprochene (S. 487) Theorie völlig recht. Man kann daher wirklich sagen: der Getaufte lernt (in der Entwicklung seines persönlichen Lebens) immer nur glauben, was er längst gehabt hat (die Gnadenverheissung); und dass er sie längst gehabt hat, bezeugt ihm seine Taufe. Aber damit ist auch alles gesagt, was klarer und wahrer Weise gesagt werden darf, nämlich in unzweideutiger Betonung der vollen Objektivität der Gnade Gottes. Missverständlich sind in unsrer sittlichen Religion Sätze wie: »Die persönliche Heilszueignung erfolgt vor dem Glauben; ja der Glaube ist so lange eingeschlossen in die Begnadigung, bis er sich zeigt.« Und geradezu unmöglich: »Die Eltern können für die Kinder glauben,« oder: »es ist kein Unterschied zwischen den Kindern und Erwachsenen.« Das führt zu jenem Gespenst des Kinderglaubens zurück und schliesslich aus dem evangelischen Verständnis der Sakramente weg hinein ins Römische. Persönlich wirklich ist die Wiedergeburt erst dann, wenn das Wort persönliches Vertrauen wirkt und im persönlichen Vertrauen aufgenommen wird, und in dem Mass als das geschieht. Kurz: das unvergleichliche Gut, das Luther nicht

preisgeben wollte, wenn er im Grossen Katechismus so gewaltig die Kindertaufe preist; der unverkürzte Trost, der von meinen Werken nicht nur, sondern auch von meinem Glauben unabhängigen, freien, zuvorkommenden Gnade Gottes in Christus für mich selbst, den einzelnen: dieser Trost, um dessen Grösse willen Luther sich sogar den unmöglichen Kinderglauben gefallen lassen wollte, bleibt unangetastet. Was wir verlieren, ist nur die Last eben dieses unglaublichen Kinderglaubens, unglaublich wegen des Glaubens selbst. Für jenen Trost hat Luther mit vollem Recht gekämpft; es gibt für ihn keinen Ersatz. Wie sollte sich der um sein Heil Besorgte durch Erinnerung an seine Erfahrung aufrichten können? Nur in Gottes offenbar gewordene Gnade kann er seinen Anker werfen, und diese ist ihm verbürgt in seiner Taufe. Ehe er von sich wusste, hat sie sich ihm zugesichert: in derselben wirklichen Welt, in der er sich verloren weiss, durch das glaubenwirkende Wort in der Gemeinde der Gläubigen. Aber diesen Trost haben wir gerade dann am vollsten, weil am reinsten, wenn nicht der fremde Gedanke des Kinderglaubens sich einmengt; erst dann steht die Taufe wirklich als der sicher leitende Stern über unsrem ganzen Leben. Auch in der Praxis der rechtlich verfassten Kirchen wird die Herrlichkeit dieses evangelischen Gedankens der Kindertaufe erst dann völlig durchdringen können, wenn in den Liturgien die ihm nicht entsprechenden Bestandteile allmählich verschwinden; hierzu mag der Baptismus, so sehr er in der Hauptsache Unrecht hat, ein heilsamer Sporn bleiben.

Und wenigstens erwähnt soll es noch werden, dass auch die andere Seite in Luthers Ausführung völlig zu Recht besteht, wonach die Taufe zum täglichen Kampf mit der Sünde Antrieb und Kraft ist; die Verantwortung ist ja in und mit dem unvergleichlichen Geschenk gegeben.

Kaum an einem andern Punkt der Dogmatik ist der Umschwung der Anschauungen so handgreiflich als in der Lehre vom **heiligen Abendmahl.** Noch vor wenigen Jahrzehnten konnten Stimmen laut werden, die Durchbildung der Abendmahlslehre im Sinn eines Mysteriums mit geistleiblicher Wirkung sei eine wichtige Aufgabe neuster Theologie. Bald erkannte man, wie dieses Unternehmen der

reformatorischen Absicht widerspricht. Aber zweifellos sicher erschien die Einsetzung des Abendmahls und seine Beziehung auf Jesu Opfertod überhaupt; ja gerade auch von sonst skeptischer Seite her wurde die Festigkeit dieser Überlieferung betont und in ihrer Bedeutung für unsern Glauben gewürdigt. Der Streit bewegte sich nur um das nähere Verständnis. Jetzt aber ist eben jenes damals Festeste ins Wanken gekommen, und begreiflicherweise wendet sich dieser geschichtlichen Untersuchung hinsichtlich des Abendmahls noch mehr die allgemeine Aufmerksamkeit zu als der verwandten in bezug auf die Taufe. Dabei ist es nötig, die beiden eben genannten Fragen streng zu scheiden: ist dies Mahl ursprünglich im Sinne Jesu mit dem Gedanken des versöhnenden Opfertodes verknüpft? und: hat Jesus gewollt, dass seine Jünger es wiederholen?

Die erste Frage findet augenblicklich weithin die Antwort: der Schöpfer jener Verknüpfung ist in der Hauptsache Paulus. Unter Voraussetzung dieser Antwort wird dann verschieden darüber geurteilt, ob Paulus damit noch andere Gedanken verknüpft habe, und welche, sowie darüber, was der vorpaulinische Sinn der Handlung gewesen. Im grossen Ganzen lassen sich zwei Gruppen unterscheiden. Die eine macht wesentlich literarkritische Gründe geltend. Der verschiedene Wortlaut der sogenannten Einsetzungsworte wird zum Ausgangspunkt, um die völlige Unsicherheit der Überlieferung wahrscheinlich zu machen, dass Jesus überhaupt beim letzten Mahl seinen Opfertod gemeint. Auch unübersetzbar fand man die für den Opfertod entscheidenden Worte »mein Blut des Neuen Bundes« und sah darin ein Zeichen späteren Ursprungs. Dazu kommen älteste Spuren freudeerfüllter, christlicher Tischgemeinschaft ohne ausdrückliche Beziehung zum Opfertod Jesu: in der Apostelgeschichte, namentlich in den Gebeten der sogenannten Lehre der zwölf Apostel. Vielmehr sei also das letzte Mahl Jesu Abschiedsmahl im Blick auf die nahe Trennung, aber eben als Vorausnahme des messianischen Mahls in Gewissheit der baldigen Wiedervereinigung mit den Seinen. Oder, urteilten andere, es versinnbildliche die Heiligung des täglichen Lebens durch die geistige Aufnahme des Wesens Jesu, wie Brot und Wein das natürliche Leben erhalten und stärken. Nun ist jedenfalls die letztgenannte Ansicht in unsern Texten ohne allen bestimmten

Anhalt; wie sehr, verrät sich in der neustens geäusserten Vermutung, Jesus werde »mein Fleisch und Blut« gesagt haben, oder jedenfalls wäre das deutlicher gewesen für seine eigentliche Meinung (d. h. also für die, welche man bei ihm zu finden wünscht). Eher kann die erstere Deutung vom Ausblick auf die Wiedervereinigung sich auf die in enger Verbindung mit dem letzten Mahl gesprochenen Worte vom Neutrinken in des Vaters Reich berufen. Nur lässt sich dieser Gedanke widerspruchslos mit der Bezugnahme auf den Opfertod verknüpfen, schliesst ihn keineswegs aus; und selbst von dem obigen kann man dies sagen. Dagegen macht die Beseitigung des Blutes des Bundes mit Gründen literarischer Kritik stets den Eindruck des Künstlichen. Lässt man aber diesen Gedanken im Texte unangetastet, ohne ihn doch auf Jesus zurückzuführen, so wird man am natürlichsten den Markusbericht von dem Neuerer Paulus abhängig denken. Allein noch niemand hat begreiflich gemacht, wie Paulus eine der von ihm vorgefundenen Überlieferung entgegengesetzte Deutung des letzten Mahls habe durchsetzen können, ohne dass Spuren der Opposition sich erhalten hätten. Und ist es denn überhaupt »geschichtlich« erlaubt, seine feierliche Versicherung 1 Kor. 11, 23 ff. so leicht zu nehmen?

Bei dieser Sachlage ist es verständlich, dass an die Stelle der literarkritischen Behandlung unsrer Frage die »religionsgeschichtliche« getreten ist. Ja die erstere geht, wie unsre letzten Sätze zeigen, unwillkürlich in die letztere über. In frühster Zeit mag, so sagt man, die Deutung des Todes Jesu als eines Opfers sich mit den ursprünglich anders gemeinten Worten des letzten Mahls verbunden haben, sozusagen als eine erste Karfreitagspredigt der Gemeinde, etwa unter dem Einfluss von Jesaja 53; aber nicht das sei der entscheidende Faktor gewesen. Blut, Vergebung, Neuer Bund, »das tut zu meinem Gedächtnis«, sind, sagt man, lauter Hinweise auf ein Kultmahl, verständlich in dem grossen Zusammenhang damaliger Religionsmischung. Was thrakischen Enthusiasten und Mithrasmysterien und altsemitischen Opfern gemeinsam, die Anteilnahme am Wesen des Gottes durch Blutgemeinschaft mit ihm, ein mystisches Essen des Gottes, das ist schon in den allerersten Anfängen, dann namentlich durch Paulus in das Christentum eingedrungen: widerstandslos, weil der Zeitstimmung entsprechend, natür-

lich vergeistigt und versittlicht, aber doch ein enthusiastisch-mystischer, animistisch-spiritistischer Einschlag in das von Hause aus rein geistig-sittliche Evangelium. Denn wenigstens im 10. Kapitel des ersten Korintherbriefs könne gar kein Zweifel sein, dass Paulus wie von realer Anteilnahme an dem Tische der Dämonen in den Opfermahlzeiten, so am Leib und Blut Christi als einer übersinnlichen, pneumatischen Substanz rede. Wir betonen noch einmal: in dieser Konstruktion kann die Beziehung auf den Opfertod als den grossen Dienst (Matth. 20, 28), die grosse Gehorsamstat (Phil. 2, 5 ff.), als eine Seite, und zwar verhältnismässig die höhere, geistigere Seite der Sache anerkannt werden. Der starke Unterstrom aber ist jene der Naturreligion entstammende Stimmung des sakramentalen Genusses der Gottheit. Diese Doppelbetrachtung sei seitdem in allen denkbaren Formen und Verbindungen durch die Jahrhunderte gegangen, das sakramentale Opfermahl, das eigentliche Abendmahlssakrament; indess, was Jesus mit seinem Abschiedsmahl, dessen Geschichtlichkeit nicht angezweifelt zu werden brauche, gewollt, schwerlich mehr sicher festgestellt werden könne. Gerade durch Aufnahme solcher Elemente aus dem Naturboden der Religion habe sich die neue geistig-sittliche die Weltherrschaft errungen.

Es ist klar, wie diese religionsgeschichtliche Betrachtung jene literarische Behandlung der Quellen einerseits gerne benützt, andrerseits als kleinlich zu überbieten und dadurch auch ihre eigenen klaren Lücken und Mängel zu decken sucht. Eine wirklich geschichtliche Betrachtung wird also auch gegenüber dieser religionsgeschichtlichen Betrachtung darauf hinweisen dürfen, dass die Massstäbe der Quellenbehandlung, die hier geübt werden, den sonst in der Geschichtsschreibung gültigen keineswegs immer entsprechen. Was aber jenen Grundgedanken der synkretistischen Stimmung betrifft, so hat die neutestamentliche Theologie zu untersuchen, ob er mit den zweifellosen Leitgedanken des Paulus, namentlich seinem Glaubensbegriff, verträglich ist. Und falls diese Frage, wenn auch in noch so eingeschränkter Weise, bejaht werden müsste, so hätte die evangelische Dogmatik Recht und Pflicht, ihre Lehre vom Abendmahl aus dem Wesen des Evangeliums heraus ohne Rücksicht auf solche fremde Einschläge zu gestalten. Aber wie immer man darüber urteilen möge, in bezug auf die geschichtliche Hauptfrage, von der wir aus-

gingen, haben uns diese verschlungenen Pfade zu dem Ziel geführt, dass wir guten Gewissens sagen dürfen: das geschichtlich Wahrscheinlichste bleibt die Geschichtlichkeit des im entscheidenden Punkt übereinstimmenden Berichts bei Markus und Paulus, d. h. die Bezugnahme auf den Opfertod durch Jesus selbst. (S. nachher!)

Viel kürzer lässt sich die andere Frage behandeln, ob Jesus die Wiederholung dieser Handlung gewollt. Man betont gerne, dass die ausdrückliche Weisung bei Markus fehlt. Aber dieses Fehlen kann, rein vom Standpunkt geschichtlicher Wahrscheinlichkeit aus, ebensogut darin seinen Grund haben, dass die Weisung als unbezweifelt galt. Gerade die sollten das nicht leugnen, welche den Markus als von Paulus beeinflusst denken. Und die Tatsache, dass die Feier von Anfang an bestand (denn das ist von jener ersten Frage nach ihrem Inhalt ganz unabhängig), darf nicht leicht genommen werden. Die erste Gemeinde war gewiss, den Willen ihres Herrn damit zu treffen, und das ist wohl hier beim Abendmahl nicht so leicht begreiflich ohne seine Willensäusserung. Aber wichtiger ist es, dass die Handlung selbst um ihrer Art willen eine Aufforderung ist; dies wenigstens, wenn es dabei bleiben wird, das »er gab« nicht vom blossen »Weggeben«, sondern vom »Hingeben zum Genuss« zu verstehen (darüber s. unten). Aus allen diesen Gründen kann auch die Frage schwerlich Eindruck machen, ob denn Jesus an jenem letzten Abend eine liturgische Handlung habe stiften können, er in der Erwartung der nahen Wiedervereinigung. Diese Einrede trifft die Sache nicht: die »Liturgie« ist eingetragen; bis zur Wiedervereinigung sollten die Jünger zu seinem Gedächtnis tun, wie er eben getan. Wer das für unbegreiflich erklärt, muss es auch unbegreiflich finden, dass Paulus in naher Erwartung der Wiederkunft das Herrenmahl hält »bis dass er kommt«.

Aber was hat Jesus getan? Die Antwort ist wohl einfacher, als es im Blick auf die verwickelte Geschichte scheint. Das Blut des Bundes weist nicht undeutlich den Weg. Aber diese Hauptsache in ihrer schlichten Grösse und Unerschöpflichkeit wird leicht unterschätzt, erscheint nicht in dieser ihr wirklich zukommenden Grösse, solange unsre Gedanken noch auf etwas anderes gerichtet sind, was durch viele Jahrhunderte hindurch als Hauptsache angesehen

wurde. Das ist der Gedanke einer besonderen Gnadengabe im heiligen Abendmahl, nämlich des Leibes und Blutes Christi, des am Kreuz Gestorbenen, jetzt Verklärten, und zwar als einer von seiner Person zwar nicht getrennten, aber doch zu unterscheidenden himmlischen Substanz. Wird dieser Gedanke anerkannt, so entsteht folgerichtig die Frage nach der besondern Wirkung der besondern Gabe, namentlich aber öffnet sich für den dialektischen Scharfsinn ein unbegrenztes Feld der Betätigung durch das unter jener Voraussetzung gleichfalls unausweichliche Problem: wie verhält sich diese himmlische Materie zur irdischen, zu Brot und Wein? (vgl. S. 480 f.). Und auch die Frage nach der Bedingung des Empfangs hängt damit zusammen. Wir erinnern uns nur an einige Hauptpunkte aus dieser Geschichte des heiligen Abendmahls.

In der Annahme jener besonderen Gabe sind alle Reformationskirchen, den einen Zwingli ausgenommen, mit Rom eins. Das Verhältnis des Leibes und Blutes Christi zu Brot und Wein ist für Rom bekanntlich das der magischen Identität (vgl. S. 481). Diese werden durch das Priesterwort in jene verwandelt, von den erstern bleibt nur der Schein zurück, Accidentien ohne Substanz; und die Verwandlung der Elemente ist unaufheblich, auch abgesehen vom Gebrauch ist Leib und Blut des Gottmenschen in ihnen gegenwärtig. Das Geheimnis der Menschwerdung wiederholt sich in jeder Messe, ebenso das Opfer des Menschgewordenen; Anteil daran gibt die Kommunion. Christus und die Kirche auf dem Höhepunkt ihres Handelns sind eins. Uns Protestanten fällt es auf, dass die besondere Wirkung dieses unaussprechlichen Mysteriums, soweit es als Gnadengabe in der Kommunion in Betracht kommt, eine verhältnismässig bescheidene ist: Vergebung der lässlichen Sünden. Aber das hängt an dem Hervortreten des Busssakraments einerseits, der Eucharistie als Messopfer andrerseits; die Wucht der Gesamtwirkung wird dadurch nicht geschwächt, sondern verstärkt.

In der lutherischen Kirche wird gelehrt, dass jene himmlische Gabe des wahrhaftigen Leibes und Blutes Christi in, mit und unter den irdischen Zeichen des Brotes und Weines empfangen wird, die Brot und Wein bleiben. Wie ernstgemeint der Empfang jener übernatürlichen Substanz ist,

geht daraus hervor, dass er von dem Genuss des ganzen Christus mit dem Munde des Glaubens ausdrücklich unterschieden, dass er selbst als ein Essen mit dem Munde, wenn auch in übernatürlicher Weise, betont und dass er namentlich auch für die Unwürdigen behauptet wird. Sofern jedoch nur im Gebrauch diese Verbindung der Sache und des Zeichens vorhanden ist, wird die Grenze des Magischen vermieden. Eben hierfür hat man den Begriff der mystischen Immanenz geprägt. Stand in den alten Streitigkeiten diese Verhältnisbestimmung von himmlischer und irdischer Materie im Vordergrund, so ist sachlich von grösserer Wichtigkeit die Frage nach der Wirkung der einzigartigen Gabe. Und hier nun eben begegnen wir der merkwürdigen Tatsache (vgl. S. 480 f.), dass, entsprechend dem Grundsatz über die Frucht des Sakraments, in den Aussagen unsrer Bekenntnisse keine wesentlich andere Frucht des Abendmahls genannt wird, als die auch durch das Wort vermittelte: Vergebung der Sünden. Ihr stärkstes Pfand sah Luther in der Gabe eben des Leibes und Blutes, wodurch sie erworben ist; »wer den Worten von Herzen glaubt, der hat, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich Vergebung der Sünden«, Dieser Bestimmung gegenüber sind die Lutheraner des letzten Jahrhunderts formell im Recht, wenn sie für die vorausgesetzte besondere Gabe auch eine eigentümliche Wirkung fordern; denn ihr Wert als Unterpfand im eben genannten Sinn leuchtet nicht ein. Aber was sie nun selbst, einzelne spätere Andeutungen Luthers mit Theosophie und Romantik verknüpfend, von der Wirkung des Leibes und Blutes Christi auf unsern ganzen »geistleiblichen Wesensbestand im Unterschied von der Persönlichkeit« ausführen, ist weder in sich deutlich (etwas ganz anderes als verklärte Sinnlichkeit ist der geistliche Leib bei Paulus, s. Eschatologie), noch im Neuen Testament mit dem Abendmahl in Beziehung gesetzt. In Joh. 6, auf das sie am ehesten sich berufen könnten, muss gerade der Gedanke einer Wirkung auf unsre Naturseite durch verklärtes Fleisch und Blut des Menschensohnes erst eingetragen werden, so gut wie dieser Gedanke des verklärten Fleisches selbst. Gewiss ist auch die letzte Vollendung, insbesondere der »geistliche Leib«, an die Gemeinschaft mit Christus geknüpft, aber eben nirgends an die hier vorausgesetzte sakramentale Gemeinschaft mit Leib und

Blut des Verklärten, vielmehr an die überhaupt im Glauben wirkliche Gemeinschaft mit Christus, beziehungsweise seinem Geiste (vgl. Phil. 3, 21; Röm. 8, 11). Eine Begründung aber im Sinne der »religionsgeschichtlichen« Theorie (S. 492 f.) wird der genannten Richtung orthodoxer Theologie schwerlich erwünscht sein.

Besonderer Billigung erfreute sich im letzten Jahrhundert weithin die erneute Calvinsche Lehre, genauer die Erneurung einzelner und zwar gerade der undeutlichen Sätze Calvins, wonach die gläubige Seele aus der Substanz des verklärten Leibes genährt wird, indem sie beim Genuss der Zeichen sich zum Himmel erhebt oder die Kraft jener Substanz, dem Sonnenstrahl vergleichbar, vom Himmel herab wirkt. Deutlich eine Vermittlung zwischen Luther und Zwingli (s. sofort), aber eben darum undeutlich, weil Ausschliessendes verknüpft wurde. Sie führt daher auch notwendig zu der vorhin besprochenen Lehre der Neulutheraner, wenn der gemeinsame Besitz aller bisher besprochenen festgehalten werden soll, die besondere himmlische Gabe des Leibes und Blutes.

Denn eben dies, davon waren wir ausgegangen, fanden sie zweifellos in den Einsetzungsworten. Zwingli stand allein, wenn er sie von dem am Kreuz gebrochenen Leib, von dem am Kreuz vergossenen Blute verstand. Und diese seine Auslegung machte den Eindruck der Entleerung des Sakraments, weil er dem Glauben alle Kraft zuschrieb, die Handlung als das sichtbare Wort nicht in ihrer glaubenwirkenden Kraft anerkannte, so gewiss es Missverstand seiner Gegner war, wenn sie ihm unterschoben, dass der Glaube für ihn Einbildung sei, nicht die Wirklichkeit, von der er lebte. Von dieser Frage nach der Bedeutung des Glaubens müssen wir zunächst völlig absehen, wenn wir unparteiisch über den Sinn der Einsetzungsworte urteilen wollen, d. h. nun also über die Frage, ob sie wirklich etwas von jener besonderen Gabe, Leib und Blut des verklärten Herrn, enthalten.

Nach den allgemeingiltigen Regeln der Auslegung darf man zu diesem Behuf weder von dem Worte »ist« noch von dem Worte »dies« ausgehen. Vom ersten nicht, denn stets nur der Zusammenhang entscheidet, ob es den Sinn von »bedeutet« haben kann oder muss; und weil in unsrem Fall das »ist« nicht notwendig den verklärten Leib und das verklärte Blut sichern, das »bedeutet« nicht notwendig aus-

schliessen würde. Auch von dem »dies« darf man nicht ausgehen. Zwar wird niemand mehr geneigt sein, es mit Carlstadt mit hinweisender Geberde auf den gegenwärtigen Leib Christi zu beziehen, oder mit Luther auf Brot und Wein einschliesslich des mit, in und unter ihm enthaltenen Leibes und Blutes (Synekdoche), oder mit den Römischen auf die allein noch vorhandenen Accidentien von Brot und Wein (s. oben). Aber auch wenn selbstverständlich nichts anderes damit gemeint sein kann als das dargereichte Brot und der dargereichte Wein, so ist damit jene Grundfrage noch nicht entschieden; denn es bleibt dabei offen, indem man die ganze Handlung betont, hinzuzudenken, was man aus ihr glaubt entnehmen zu dürfen, beziehungsweise was man aus sonst schon feststehenden Überzeugungen in sie glaubt hineinlegen zu sollen. Vielmehr hat man auszugehen von den Worten Leib und Blut. Diese Worte Leib und Blut, besonders genannt, können nichts anderes meinen als Leib und Blut in bezug auf den (nahen) Tod; und jedenfalls kann Blut des Bundes nicht anders verstanden werden. Dieser Ausdruck aber sagt noch genauer, dass es sich um Opfertod und Opferblut handelt. Und zwar um das Opferblut, wodurch der neue Bund zustande kommt, wobei der Sinn kein anderer wird, wenn das »neu« fehlt; wird durch Jesu Tod als Opfer ein Bund mit Gott vollzogen, so ist dies jedenfalls ein neuer. Nämlich der Jer. 31, 31 ff. in Aussicht genommene, dessen innerstes Wesen die Sündenvergebung ist, wodurch der alte 2 Mose 24, 8 beschriebene ersetzt, vollendet wird. Ob ausserdem das Passahopfer und das grosse jährliche Versöhnungsopfer mit dem Bundesopfer im Bewusstsein Jesu verbunden war, wie zweifellos in dem der ersten Gemeinde (1 Kor. 5, 7; Hebr. 9, 11 ff.; 1 Petr. 1, 19), diese im einzelnen schwierigen Untersuchungen ändern an der Hauptsache nichts, wie auch jener entscheidende Punkt unabhängig ist von dem »gebrochen« und »vergossen«. In welchem Sinn aber Jesu Tod Opfertod ist, braucht hier nicht besonders erörtert zu werden. Das ist geschehen, als wir von seinem Wirken sprachen (vgl. S. 401 ff.). Und ebenso wurde gezeigt, wie dieser Gesichtspunkt des gottwohlgefälligen Wirkens Jesu zu unsern Gunsten vor Gott sich widerspruchslos dem obersten Gesichtspunkt einordnet, dass in ihm Gott auf uns wirksam ist. Die Einheitlichkeit dieser Doppelbetrachtung

alles Wirkens Jesu wird gerade in dem Vermächtnis seines Abschiedsmahles ganz besonders deutlich. Es ist daher zwar völlig richtig, wenn neueste Darstellungen des heiligen Abendmahls betonen, es sei bald als Opfer, bald als Gnadengabe, bald unter dem Gesichtspunkt des Darstellens, bald des Geniessens gefasst worden, und zwar in allen denkbaren Verbindungen dieser Gesichtspunkte; aber die Hauptsache ist die Erkenntnis, wie sie alle in der genau gefassten Tatsache selbst innerlichst zusammengehören.

Brot und Wein macht also Jesus zum Sinnbild seines Opfertods, wodurch der neue Bund geschlossen wird; die beim letzten Mahl gesprochenen Worte sind sein letztes Gleichnis. Aber nicht nur ein Gleichnis wie die andern, sondern ein Tatgleichnis, denn die Worte begleiten nur und deuten die Handlung. Aber diese Handlung ist nun nicht damit erschöpft, dass Jesus so schlicht und gross von seinem Tod und dessen Bedeutung zeugt. Er gibt seinen Jüngern das Brot zum essen, den Wein zum trinken. Wie der Segen des Opfers den bei der Opfermahlzeit Versammelten zugeeignet wurde, so teilt Jesus den Segen seines Opfertodes aus. Doch mag man diese Anknüpfung an die alttestamentlichen Voraussetzungen verschieden beurteilen; die Sache ist davon unabhängig. Er gibt jedenfalls das Brot und den Wein, den er seinem Leib und Blut gleich gesetzt, zum essen und trinken, zu persönlicher Aneignung. D. h. aber, wenn das bisherige richtig ist, nicht einen verklärten Leib, ein verklärtes Blut, sondern seinen zum Opfer hingegebenen Leib, sein Blut als Opferblut, diesen Leib und dieses Blut aber selbstverständlich nicht zu materiellem, sondern zu geistigem Genuss; war doch dieser Leib und dieses Blut bei der ersten Feier noch nicht in den Tod hingegeben und bei jeder späteren nicht mehr vorhanden. Mit andern Worten: er teilt die Frucht seines Todes als Opfertodes mit, die Vergebung der Sünden. Wiefern er damit alles gibt, was er überhaupt bringen will, ist immer wieder ausgeführt worden; aber er nennt mit gutem Grund, gerade wenn er von dem Opfer des Neuen Bundes redet, dieses Innerste, dieses Ein und Alles. Alle andern Wirkungen, die sonst im Lauf der Geschichte an das heilige Abendmahl geknüpft wurden, sind also berechtigt in dem Mass, als sie sich aus dieser entscheidenden Hauptwirkung ableiten lassen.

Betonen wir nur noch einmal recht nachdrücklich, dass er selbst, der sein Leben als Opfer hingibt, die Frucht dieses Opfers zueignet!

So gewinnen wir einen klaren Begriff des heiligen Mahles, der die Streitigkeiten der Vergangenheit durch einfachen Rückgriff auf die Einsetzung überbietet, indem er zugleich die tiefsten Absichten der sich Bekämpfenden aufrecht erhält und erfüllt. Die Absicht der lutherischen Kirche gegenüber aller schwärmerischen Unterschätzung des Gnadenmittels; die der reformierten gegenüber jedem Gedanken an eine vom Glauben unabhängige Heilswirkung. Aber auch insbesondere die lutherische Absicht, das Sakrament im Unterschied vom Wort nicht zu verkürzen, und die reformierte, auch jeden Schein an eine dingliche Gnadengabe im Sakrament auszuschliessen. Endlich, nochmals bestimmter, die lutherische Absicht, im Gnadenmittel den lebendigen Christus gegenwärtig wirksam zu haben, und die reformierte, nicht den wahrhaft geschichtlichen zu verlieren. »Bis dass er kommt«, bis zur Vollendung in einer andern Ordnung der Dinge, hat die Gemeinde und jedes einzelne Glied der Gemeinde am heiligen Abendmahl die von ihm selbst gegebene Bürgschaft seiner persönlichen Fortwirksamkeit.

Das Wirken des heiligen Geistes im Verhältnis zu Gott und zur Kirche, wie es im Glauben erfahren wird, ist nun nach den wichtigsten Seiten erörtert. Es ist deutlich gemacht, was die christliche Gemeinde darunter versteht, dass sie ihre Heilsgewissheit, die sie als Gottes Tat erlebt, als Tat seines heiligen Geistes wie ihres Herrn Jesus Christus bezeichnet, und dass für sie diese Tat Gottes sein Wirken in der Kirche mit ihren Gnadenmitteln ist. Aber solches Wirken des heiligen Geistes will nicht nur in seinem Verhältnis zu Gott und zur Kirche betrachtet sein, sondern auch in seinem Verhältnis zum menschlichen Geiste (S. 456). Diese Unterscheidung ist nicht eine theologische Spitzfindigkeit, sie ergibt sich aus dem Wesen der Gemeinschaft mit Gott, wie sie im Christentum verstanden wird, nämlich als persönliche Gemeinschaft.

Der heilige Geist im Verhältnis zum menschlichen Geist.

Genauer handelt es sich um ein Doppeltes, um dieses Verhältnis, wie es in der Gemeinschaft mit Gott als geistiges überhaupt immer vorausgesetzt ist, dann um seine Näherbestimmung, sofern es ein sittliches ist. Die letztere Aufgabe wird herkömmlichermassen in der Lehre von Gnade und Freiheit erörtert, wozu die Prädestinationslehre als ein wichtiger Einzelabschnitt gehört; die erstgenannte Aufgabe hat ihr tiefstes Interesse im Zusammenhang mit ihr, eben weil die Gemeinschaft mit Gott eine persönliche im strengen Sinn der sittlich-persönlichen ist. Doch dient es der Klarheit, sie auch abgesehen davon zu erörtern.

Die allgemeine Aufgabe.

Wir begegneten ihr schon oben, wo das Wirken des göttlichen Geistes als ein **unmittelbares** bezeichnet wurde (S. 458 ff.). Das gilt es jetzt näher zu erläutern, eben im Verhältnis zum menschlichen Geist. Die für das religiöse Erleben selbst kaum dunkle Wahrheit ist aber durch undeutliche Verknüpfung mit andern Fragen oft verdunkelt worden, und der eigentliche Sammelname für eine Fülle von Undeutlichkeiten ist das Wort Mystik. So wird seine Erörterung nicht umgangen werden können, zumal diese Gelegenheit gibt, an sich wichtige Punkte der Glaubenslehre wieder in Erinnerung zu bringen.

Das ist sofort klar, wenn wir den Gebrauch des Wortes voranstellen, der zweifellos im christlichen Glauben kein Heimatrecht hat. Die Behauptung eines mystischen, d. h. eben eines unmittelbaren Verhältnisses zwischen Gottesgeist und Menschengeist — denn ganz im allgemeinen sind die Begriffe mystisch und unmittelbar jedenfalls Wechselbegriffe, schwierig ist gerade nur die Näherbestimmung — ist oft nichts Geringeres als ein Protest gegen die geschichtliche Offenbarung als Grund und Norm unsrer religiösen Erlebnisse: diese seien vielmehr rein individuelle, darum unkontrollierbare Selbstbekundungen Gottes im menschlichen Geiste; sie beschränken wollen heisse die Macht, die Lebendigkeit, die Ursprünglichkeit der Religion beschränken. Genauer zugesehen ist in solchen Urteilen ein Doppeltes enthalten.

Der Inhalt des religiösen Vorgangs ist durch dieses unmittelbare Wirken Gottes bestimmt, d. h. allein darin gegeben; der Natur der Sache nach freilich recht unbestimmt, das liegt eben im Gegensatz zu jenem abgewiesenen Massstab, wenn auch andrerseits eine gewisse Gleichartigkeit mit der Gleichartigkeit der menschlichen Natur gegeben ist. Zum andern: seiner psychischen Form nach vollzieht sich der religiöse Vorgang wesentlich in dem heiligen Dunkel des Gefühls, wenngleich sich damit im einzelnen Fall der Anspruch sogar auf einzelne sehr bestimmte Erkenntnisse verknüpfen kann. Versteht man Mystik in diesem Sinn, so ist die Antwort auf die Frage nach ihrem Recht im Christentum ein rundes Nein. Diese Antwort ist in der Apologetik begründet worden, die eine ihrer vornehmsten Aufgaben eben daran hatte. Und seitdem hat die Erörterung jeder einzelnen christlichen Lehre einen neuen Beweis für den dort durchgeführten Grundgedanken gebracht.

Aber das Wort Mystik kann auch anders verstanden werden, und dann ist die Frage nach ihrem Recht sorgsam abzuwägen. Wir unterscheiden wieder der Übersichtlichkeit halber, was unter sich allerdings zusammenhängt, »Mystisches« im Inhalt unsres Glaubens und in der Art seiner subjektiven Wirklichkeit. Was das erste betrifft, so ist es eine wichtige Untersuchung, ob und inwiefern das Liebesverhältnis des Kindes Gottes zu dem himmlischen Vater als ein direktes, abgesehen vom Verhältnis zur Welt, bezeichnet werden dürfe, mit andern Worten, wie das »wenn ich nur dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde« gelte unbeschadet des Dienstes der Liebe, ohne den man mit dem Gott, der die Liebe ist, nicht Gemeinschaft haben kann. Allein das ist deutlich eine Frage der christlichen Ethik und, soweit der Dogmatik, schon bei der Erörterung des christlichen Gottesgedankens mitentschieden worden. Dasselbe gilt von der damit zusammenhängenden Untersuchung, wie die Liebe zu Gott durchaus ehrfurchtsvolle Liebe sein und bleiben soll, im Gegensatz zu aller falschen Vertraulichkeit, und dennoch so lebendig und innig, wie es mit dem Wort Liebe notwendig gegeben ist (vgl. Ethik S. 163 f.). Aber auch, wenn wir, von dem allem hier absehend, vielmehr den seelischen Vorgang der Gottesgemeinschaft als solchen ins Auge fassen, so kann kein Zweifel sein, dass nicht alle an

sich wertvollen Probleme, die sich dabei erheben, in unsern Zusammenhang gehören. So z. B. nicht die Erwägung, wie auch im Leben der Frömmigkeit Momente der stillen Andacht und Versenkung mit solchen der Aktivität wechseln; für das nichtverkürzte Recht jener ersteren hat man das Wort Mystik gleichfalls geltend gemacht. Auch nicht, was wiederum hiermit zusammenhängt und doch nicht zusammenfällt, die Erwägung, welches Mass des reinen Gefühls im Verhältnis zu den andern seelischen Grundfunktionen das normale sei; man meinte mit berechtigter Mystik das Recht starker und tiefer Empfindung im Unterschied von weichlicher Gefühligkeit und aufgeregtem Gefühlssturm. Vielmehr ist hier die oben (S. 458) erwähnte Wahrheit näher zu bestimmen: das persönliche Wirken Gottes als Geistes in unserem Geist sei nicht erschöpft in dem Gedanken, dass der geistige Gehalt seines Lebens in uns lebendig werde, sondern dieser, freilich wichtigste Gedanke, enthalte den andern in sich, dass dies geschehe durch ein unmittelbares Wirken Gottes als Geist in unsrem Geiste. In der Wechselwirkung unter Menschen hat das Wort »persönliches Wirken« eben diesen doppelten Sinn: Lebendigmachen des geistigen Gehalts und Lebendigmachen in der Form unmittelbaren Wirkens. Wir erleben ein Mehr, wenn wir das Wirken einer Person in dieser Form des unmittelbaren Verkehrs erleben; daher gerade die Sehnsucht, einen grossen Mann, von dessen Geiste (seiner inhaltlichen Bestimmtheit nach) man einen Hauch verspürt hat, persönlich kennen zu lernen. Dieses Mehr ist nun freilich für uns Menschen gerade durch die sinnliche Gegenwart vermittelt, und man könnte zunächst sagen, eben deswegen handle es sich in bezug auf unsre Gemeinschaft mit Gott nicht um etwas Vergleichbares. Aber das Entscheidende in jenem Mehr ist nicht das Wie der Vermittlung, sondern die Lebendigkeit des Wirkens, das wir eben mit keinem andern Wort bezeichnen können, als indem wir es ein unmittelbares nennen. Nur als ein schwaches Gleichnis für das Wirken Gottes in uns erscheint uns jenes höchste Erleben vollpersönlichen Wirkens unter Menschen, und als ein sehr unvollkommenes Wort auch das Wort »unmittelbar«. Gewiss ist uns jede entsprechende Vorstellung dieses Wirkens versagt, und soll es sein, aus den oft erörterten Gründen, ja wir stehen hier

recht eigentlich im Mittelpunkt des Einen grossen Geheimnisses (vgl. S. 330 ff.). Aber darum darf das Geheimnis nicht geleugnet oder durch selbst doch auch unvollkommene Worte beiseite gestellt werden zum Schaden des Erlebens. Die noch immer nicht verstummten Streitrufe: der Geist Gottes wirkt nur in den psychologischen Vermittlungen, und dagegen: er wirkt unmittelbar, hallen aneinander vorbei. Jene Vermittlung ist ganz selbstverständlich, man kann sie nur leugnen auf Kosten klarer Psychologie wie auf Kosten eines über sich selbst klaren Glaubens, ja auf Kosten der geistigen und geistlichen Gesundheit; eine Fülle schrecklicher Verirrungen hat in dem Wahn seinen Grund, wir könnten die Wirkung des göttlichen Geistes anders erleben als in den Formen unsres geistigen Lebens. Aber damit ist die Unmittelbarkeit nicht ausgeschlossen. Viele wollen aus gutem Grund diese behaupten und leugnen grundlos jene; viele wollen jene mit Recht nicht bezweifeln lassen und verdächtigen mit Unrecht diese.

Allein indem wir so urteilen, wird auch von selbst der tiefste Grund deutlich, warum wir überhaupt von dieser vielverwirrten Sache reden müssen, und dass dieser letzte Grund darin liegt, dass das geistig-persönliche Verhältnis zwischen Gottes- und Menschengeist ein sittliches ist (S. 501). Sonst würde ja die Aussage genügen, dass, weil das Verhältnis zwischen dem Endlichen und Unendlichen überhaupt uns undurchsichtig sei, selbstverständlich auch alles tausendfach vermittelte Wirken des göttlichen Geistes in unserem Geist zugleich als unmittelbares betrachtet werden könne. Aber wir haben immer wieder uns erinnern müssen, dass die christliche Frömmigkeit als ganz und gar sittlich bestimmte sich damit nicht begnügen kann, so wenig sie sich dadurch zur Einbildung dogmatischer Allwissenheit verleiten lässt.

Gnade und Freiheit.

Es ist aber auch schon entschieden, in wie engen Grenzen die »Lehre von Gnade und Freiheit«, denn um sie handelt es sich nach dem eben Gesagten, in der evangelischen Glaubenslehre behandelt werden muss. In ganz engen, wenn das Problem im allgemeinen zur Erörterung steht;

in etwas weiteren, wenn in der bestimmten Zuspitzung zur Prädestinationslehre. Beides nämlich sollte immer ausdrücklich unterschieden werden. Die Frage ist das eine Mal die, wie sich überhaupt Gnade und Freiheit verhalten, wenn immer sie ins Verhältnis zu einander gesetzt werden; das andere Mal: verhält sich die Gnade zu allen gleich?

Was die **erste Frage** betrifft, so bringt es hier besonders wenig Gewinn, die einzelnen Bestimmungen aus der Symbolik und Dogmengeschichte in Erinnerung zu bringen. Nicht nur, weil sie tatsächlich nicht befriedigen, sondern weil sie vielfach von Fragestellungen ausgehen, auf die es eine befriedigende Antwort überhaupt nicht geben kann. Klar aber und unvergänglich ist ihr religiöses Motiv: das Wirken Gottes muss so gedacht werden, dass der Glaube wirklich Gottes Werk ist, nicht nur nicht des Menschen Verdienst, sondern überhaupt nicht sein Werk. Es war Erlösung, vom eigenen Tun absehen, von Gott allein sein Heil sich schenken lassen zu dürfen; und bekannt ist, in welchen Tönen diese Gewissheit zuerst laut wurde: der Preis der glaubenschaffenden Gnade ist das Hohelied der Reformation. Es schien am reinsten und vollsten zu erklingen, je unbedingter die Alleinwirksamkeit der Gnade gepriesen, der freie Wille als »leere Lüge« verurteilt wurde. Dass der Unglaube Schuld sei, wollte man damit nicht leugnen; im Gegenteil, die Verantwortlichkeit wurde rückhaltlos eingeschärft. Wir hatten schon an früherem Ort hervorzuheben, wie ungeschichtlich es ist, den reformatorischen Glaubenssatz von der Allmacht der göttlichen Gnade mit dem modernen Determinismus zu identifizieren (vgl. in der Lehre von der Sünde S. 310 f.); hier ist wohl noch deutlicher als dort, dass damit in ihr tiefstes Erlebnis, nicht nur in ihre Theologie, ein störendes Element eingeführt wird. Die altprotestantischen Dogmatiker wollten dieses einheitliche Doppelmotiv der neuen Erfahrung am Evangelium festhalten; aber ihre begriffliche Ausführung verwickelte sich wie schon die im letzten unsrer Bekenntnisse in klare Widersprüche. Um die Verantwortlichkeit zu retten, sagten sie mit Recht, die Gnade wirke nicht unwiderstehlich; wenn es nun aber galt, dieses Zugeständnis deutlich zu machen, so siegte die Besorgnis, jenen Grundgedanken zu verlieren, dass der Glaube im Ernste Gottes Werk sei. Daher beschrieb man das Wirken Gottes

wieder so, dass es doch ein unwiderstehliches ist: gleicht doch der natürliche Mensch dem »Steine und Stumpfe«, ja er ist schlimmer als sie, weil er widerstreben kann, vielmehr als unwiedergeborener widerstreben muss. Kurz: an diesem Punkt gab man dem Menschen zu wenig. Daran ändern, wenigstens solange sie auf dem Boden der alten Betrachtung festgehalten werden, auch feinere Unterscheidungen nichts, wie die, dass dem Menschen die Kraft zum Glauben geschenkt werde und er nun mittelst dieser geschenkten Kraft die dargebotene Gnade ergreifen könne. Und merkwürdig, diesem Zuwenig entsprach an einem andern Punkt ein Zuviel: der Wille des Wiedergeborenen oder Bekehrten wirkt mit der göttlichen Gnade zusammen. Das war deutlich ein gut römischer Begriff, wenn man natürlich auch den Zusammenhang mit dem Gedanken des Verdienstes löste. Und damit sind wir bei dem Grund angelangt, warum solche Versuche alle scheitern mussten: Gnade und Freiheit werden wie einst in der vorreformatorischen Theologie als zwei gleichartig zusammenwirkende Naturkräfte behandelt.

Unsere Aufgabe kann es nur sein, jenen religiösen Grundgedanken unverkürzt zur Geltung zu bringen, im Bewusstsein, dass und warum er uns an die Grenze unsrer Erkenntnis führt. Von beidem ist aber der Sache nach schon oft die Rede gewesen. Also dabei muss es sein Bewenden haben, dass der Glaube Gottes Werk in uns ist und dass doch eben derselbe Glaube die höchste Tat unsrer Freiheit ist, vom Gefühl der Verantwortlichkeit bezeugt. Alles in der Lehre von der Sünde Gesagte findet hier seine wichtigste Anwendung. Das »nicht aus eigener Vernunft noch Kraft« ist keine religiöse Hyperbel, sondern schlichte Wahrheit. Nur der heilige Geist Gottes in seiner dargelegten Einheit mit dem Evangelium wirkt den Glauben, dieses sein Wirken heisst mit Grund ein schöpferisches; der natürliche Wille kann wirklich nicht »helfen, mitwirken, sich hinwenden«; ja die Eindrücke und Kundgebungen des gnädigen Willens Gottes sind im strengen Sinn »unausweichlich«. Wir werden »ergriffen« (Phil. 3, 12) vom Evangelium und in ihm vom Geiste des lebendigen Gottes, oder, indem beides in seiner unzertrennlichen Einheit mit einem Wort zusammengefasst wird, von Christus — (ebendaselbst). Er wirkt den

Glauben, indem er persönlich wirkt, den Gehalt seines persönlichen Lebens selbst wirksam macht, alle diese Worte so verstanden, wie sie oben ausgeführt wurden, als wir vom Inhalt und von der Form des Wirkens Gottes als heiligen Geistes, und zwar sowohl in bezug auf das Verhältnis zu Gott (Christus) und zur Kirche als zum menschlichen Geist sprachen. Nur durch solche unausweichliche Wirkungen Gottes entsteht und besteht der Glaube. »Gott wirkt das Wollen und das Vollbringen« (Phil. 3, 14). Aber diesen unausweichlichen Eindrücken geben wir uns hin oder wir widerstehen ihnen, lehnen sie ab. In diesem Sinn sind sie nicht unwiderstehlich. Vielmehr eben durch sie werden wir zur freien Entscheidung aufgerufen, erweckt, ja befähigt: befähigt, nicht als ob eine geheime Naturkraft unsrer Seele, die wir Freiheit nennen, entbunden würde; sondern weil es, wie überhaupt erst auf Grund von Eindrücken höherstehender Persönlichkeit sittliche Entscheidungen, so erst auf Grund dieses wirksamen Gnadenwillens Gottes die höchste sittliche Entscheidung für oder wider Gott, die wirklich ernsthafteste Freiheit, gibt. Das »schaffet eure Seligkeit« ist begründet in dem »Gott wirkt« (Phil. 3, 14). Nun aber gilt es zu betonen, dass wir damit wieder vor dem Einen Geheimnis stehen, welches das Geheimnis unsrer Existenz selbst ist und sein soll. Und doppelt not tut dies hier, damit auch nicht einmal der Schein entstehen kann, als gäbe es nun doch irgend eine letzte Erkenntnis, welche dieses Geheimnis zu lösen vermöchte: eine solche Lösung könnte nichts als Verkürzung der wirklichen Erkenntnis des wirklichen Tatbestands, des Glaubens auf Grund der Heilsoffenbarung Gottes, sein. Um dieser Versuchung nicht zu erliegen, vielmehr um uns mit Bewusstsein vor ihr zu hüten, dürfen wir in unsrem Zusammenhang uns durch nichts abhalten lassen, jene zugespitzten Sätze über Gnade und Freiheit aufzustellen, ebenso wie oben die über das »unmittelbare« Wirken Gottes, die selbst schon, wie gezeigt, im tiefsten Grund um der jetzigen willen unentbehrlich sind. Unentbehrlich, weil die Klarheit der Erkenntnis, so gewiss sie niemals das Leben erzeugt, es dennoch in seiner Gesundheit fördern kann. Diese Unentbehrlichkeit ist in unsrem Fall z. B. daran deutlich, dass gegenwärtig nicht selten Worte Luthers gegen die Freiheit gelobt, aber entgegen dem Sinn des Reformators verstanden

werden. Nur eine Aufgabe könnte man jetzt noch als ungelöst betrachten, das ist aber eine andere: nämlich die behauptete Freiheit überhaupt genauer zu bestimmen und gegenüber dem Determinismus zu rechtfertigen. (Davon handelt die Ethik S. 76 ff.)

Nun ist auch deutlich, dass die Frage der **Prädestination** oben mit Recht als eine zweite bezeichnet worden ist. Gewiss hängt sie an einem bestimmten Punkte aufs engste mit der ersten zusammen, aber, voreilig mit ihr zusammengenommen, verwirrt sich die Prädestinationslehre und lässt nicht einmal ihren Begriff klar erkennen. Bisher war davon die Rede, wie Gottes Gnadenwirken und menschliche Freiheit sich verhalten, wenn überhaupt sie im Verhältnis zueinander betrachtet werden. Jetzt handelt es sich darum, ob Gottes Gnade auf alle gleichmässig wirke. Die Notwendigkeit, diese Frage zu stellen, ist der eigentliche Grund dafür, dass es in der christlichen Glaubenslehre eine Prädestinationslehre gibt. Allein gerade diese einfache Wahrheit bedarf des Beweises, und der Beweis ergibt sich, wenn wir die andern Gründe ins Auge fassen, aus denen jene Lehre oft in erster Linie abgeleitet wird. Es sind deren ausser dem genannten drei. Einer von ihnen, welcher der Lehre den üblichen Namen Prädestination, Vorausbestimmung, gegeben hat, ist die Frage nach dem Verhältnis des ewigen Gottes zur Zeit, der zeitlichen Verwirklichung seines ewigen Ratschlusses, eine viel mehr philosophische Aufgabe, deren Grenzbedeutung für die Dogmatik schon erörtert ist (S. 330 ff.). Anders verhält es sich mit der Wurzel unsrer Lehre, die in dem Wort Erwählung ihren biblisch begründeten Ausdruck hat, nämlich in der Gewissheit des Glaubens, dass das Heil in Gottes ewiger Liebe begründet ist, ewig im Sinn von unwandelbar verstanden. Darin liegt zweifellos ein Lebensinteresse des Glaubens. Ohne diesen Anker wäre er auf dem Meer der Zweifel rettungslos verloren. Das Wort Erwählung hat freilich in der heiligen Schrift selbst eine Geschichte, und gewiss drücken sich in ihm auch noch andere Gedanken aus. Zunächst stehen sie sogar in erster Linie. Nämlich der Gedanke eines Vorzugs: Israel ist aus den andern Völkern heraus zu Gottes Eigentum erwählt, und zwar ohne sein Zutun, durch Gottes freie Gnade. Aber der unmittelbare Ertrag davon für die Glaubensstellung des

erwählten Volks ist die Zuversicht, von diesem Gott, der es erwählt, nicht verlassen zu werden, die Gewissheit des Heils. Und das bleibt die Hauptsache, auch wenn nun die Erwählung nicht mehr nur als eine geschichtliche Tat Gottes betrachtet wird, sondern als ewiger Ratschluss, und wenn nicht mehr nur das Volk, sondern die einzelnen von diesem Ratschluss Gottes umfasst sind. Ja nur zur Verstärkung jenes Grundgedankens, der Heilsgewissheit, dienen diese Veränderungen im Begriff der Erwählung. Und zwar ist sie nun im Neuen Testament eine Erwählung in Christus, durchaus von ihm bestimmt (Eph. 1, 4. Parall.), und die an ihn Glaubenden wissen sich als Erwählte; ihr Anteil am Heil gründet im ewigen Rat Gottes. Ob sie im Unterschied von andern des Heils teilhaftig werden, ob sie also in diesem Sinn erwählt sind im Gegensatz zu Nichterwählten, das hat an und für sich mit jener sieghaften Gewissheit, in Gottes ewigem Rat geborgen zu sein, nichts zu schaffen, und ebensowenig mit der Frage nach der Art des göttlichen Heilswirkens, kurz: nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit. Letztere Frage ist in dem Sinn für sie entschieden, welcher oben näher bestimmt wurde, dass ihr Glaube Gottes Werk ist, ohne dass damit ihre Verantwortlichkeit geleugnet und nicht vielmehr geschärft würde; in einem andern Sinn aber kommt sie zunächst gar nicht in Betracht. Dennoch aber sind begreiflicherweise gerade diese beiden Gesichtspunkte, Auswahl aus der Gesamtheit und absolutes Gnadenwirken oder nicht, die für die Prädestinationslehre massgebenden geworden; und zwar der erstere ist der wesentlichere, der zweite hat sich damit nur, freilich aus verständlichen Gründen, verbunden. Warum und wie es so gekommen, gilt es sich zu vergegenwärtigen. Dem Nachsinnen über jenen Gedanken der Erwählung als der in Gottes ewigem Willen begründeten Zugehörigkeit zu ihm kann sich die Tatsache nicht verbergen, dass keineswegs alle diese Erfahrung machen. Zwar ist es eine entsetzliche Behauptung, dass durch diesen notwendigen Blick auf andere das Seligkeitsgefühl der Erwählten gesteigert werde. Selbst der Satz, dass ihr Dankgefühl dadurch vertieft sei, ist nur aufs vorsichtigste umgrenzt richtig: nur die überhaupt mit der Gewissheit der Gnade verknüpfte Verwunderung über dieses Wunder der Gnade ist durch jene sich aufdrängende Beobachtung verschärft. Vielmehr handelt

es sich lediglich um die Tatsache, dass im Gnadenwirken Gottes Unterschiede vorhanden sind. Sowohl innerhalb der christlichen Kirche als ausser ihr. Das erste, sofern die Unterschiede der religiösen Begabung, Erziehung, Führung nimmermehr auf den Willen der Betreffenden zurückgeführt werden können. Das zweite, sofern ganze Völker und Zeiten vom Geiste und Worte Gottes nicht berührt werden. Die Reflexion auf diese Tatsache ist die eigentliche Wurzel der Prädestinationslehre, indem sie ein auf Erklärung der Wirklichkeit ausgehendes Denken — und ein solches war, wie wir uns oft überzeugten, das in der alten Dogmatik geübte — zu der Frage drängt: sind jene unleugbaren Unterschiede nur in der zeitlichen Verwirklichung des an sich auf alle sich erstreckenden Heilswillens Gottes begründet, oder ist der ewige Heilswille Gottes in sich selbst nur auf einen Teil gerichtet? Höchst lehrreich ist die Beobachtung, dass sogar Calvin, wie sehr er meist die andern Gesichtspunkte hervorkehrte, an der entscheidenden Stelle in dem angegebenen Gedankenzusammenhang die Prädestinationslehre begründet sieht (inst. rel. chr. III, 21). Und wir Heutigen mit dem erweiterten Blick in die Verschiedenheit der Lebenslose, mit dem vertieften in ihre verschlungenen Zusammenhänge, stehen vor demselben Gedanken mit neuer Teilnahme. Nicht ferner, sondern näher liegt uns der Zweifel, ob alle zum höchsten Ziel berufen, ob nicht Unzählige durch Anlage und Führung dazu bestimmt seien, zwar nicht ohne Anteil an einzelnem Guten und einem Durchschnittsmass des Lebensgefühls dahinzugehen, aber ohne das höchste Gut erreichen zu können: Vorbereitung nur für die wahre Menschheit, die das höchste Gut gewinnt. War aber einmal dieser Gedanke wirksam, so verband sich naturgemäss mit ihm jener andere, der Gedanke über Gnade und Freiheit. Wusste man sich gerettet und sah man andere neben sich ohne diese Erfahrung, so lag es nahe, an die Stelle reinen Erlebnisses der wirksamen Gnade den dogmatischen Satz von der unwiderstehlich wirksamen Gnade zu setzen und durch jenen Unterschied unter den Menschen (scheinbar) mit zu erklären; oder umgekehrt, wenn man doch den Gnadenwillen Gottes als auf alle gerichtet glaubte denken zu sollen, so lag es nahe, in dem freien Verhalten der Menschen den Grund ihres Ausgeschlossenseins vom Heile zu sehen.

Diese von der Sache selbst geforderte Überlegung ergibt die sachgemässe Einteilung für die mancherlei in der Geschichte aufgetretenen Antworten auf die Prädestinationsfrage. Wir erinnern uns: die eine Wurzel derselben, das Problem des Vorauswissens Gottes, ist nebensächlich und schon erörtert. Die zweite, der Erwählungsgedanke, ist von der allergrössten Bedeutung, aber er hat an sich weder etwas mit dem allgemeinen noch mit dem besonderen Gnadenwillen zu tun. Mithin bleiben uns nur die beiden letztbesprochenen Wurzeln, die Reflexion auf die tatsächlichen Unterschiede in der Anbietung des Heils, und die damit verknüpfte Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit, so jedoch, dass das erste die Hauptsache ist. Dann aber ergeben sich aus der Verbindung der zwei Gründe notwendig vier mögliche Stellungen zur Sache.

Der Heilswille Gottes ist seinem Umfang nach auf alle oder auf einzelne gerichtet, universal oder partikular; und er ist dem Grad, der Intensität seines Willens nach absolut oder relativ (hypothetisch), nämlich schlechthin allein wirksam, so dass alles menschliche Wirken nur Form seines Wirkens ist, oder verschieden wirksam, je nach dem Mass der menschlichen Empfänglichkeit. So entstehen die vier Möglichkeiten. Erstens, der Heilswille Gottes wirkt universal und absolut; allen bestimmt er das Heil und verwirklicht es an allen. Zweitens, der Heilswille Gottes wirkt universal und relativ; er will, dass allen geholfen werde, aber ob sich alle helfen lassen wollen, ist ihre Sache. Drittens, der Heilswille Gottes wirkt partikular und absolut; er bestimmt sein Heil nur einem Teil der Menschen, an ihnen aber verwirklicht er es unwiderstehlich. Viertens, der Heilswille Gottes wirkt partikular und relativ; einem Teil der Menschen bietet er sein Heil ernstlich an, ob die Anbietung an ihnen ihr Ziel erreicht, hängt an ihrer eigenen Empfänglichkeit. Nun ist die an letzter Stelle genannte Möglichkeit in sich selbst dem religiösen Nachdenken fremd aus selbstverständlichen Gründen; sie scheidet daher, als auch in der Dogmengeschichte nie ernstlich vertreten, aus der weitern Erörterung aus. Die kurze Erinnerung an die drei andern aber fördert die Erkenntnis der Sache, und zwar steht nun die partikulare und absolute Prädestination als die geschichtlich wichtigste voran.

In dieser Lehre liegt der Nachdruck auf der Absolutheit der Gnade. So schon bei ihrem Urheber Augustin, vollends bei unsern Reformatoren. Um das »aus Gnaden allein« war es ihnen zu tun; im Gegensatz zu der in der katholischen Kirche immer mehr Augustins Gnadenlehre verdrängenden Lehre von der Bedeutung der menschlichen Freiheit in ihrem Zusammenwirken mit der Gnade, zu dieser moralistischen, das Christentum als Religion gefährdenden irreligiösen Freiheitslehre erneuten sie mit Augustins Gnadenbegriff seinen Prädestinationsgedanken. Ja indem sie jenen vertieften, überboten sie wenigstens zum Teil auch noch diesen: nicht nur werden errettet, die Gott aus grundlosem Erbarmen ewig erwählt hat, indes die Verdammten nicht ebenso von Gott zur Verdammnis vorausbestimmt sind; sondern Erwählung und Verwerfung sind in einem ewigen Dekret begründet, sei es, dass der Fall der Menschen in Adam auf göttliche Vorherbestimmung zurückgeführt wird (Calvin), sei es, dass er diesen Fall bei seinem ewigen Rat nur vorausgesehen, aber nicht angeordnet hat (viele reformierte Bekenntnisschriften). Allein gerade in diesen äussersten Sätzen ist es deutlich, dass die innere Teilnahme des Glaubens an der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade hängt, nicht an ihrer Beschränkung auf einzelne, an dem »absolut«, nicht an dem »partikular«. Denn, wäre das letztere der Fall, so müsste der Satz zugegeben werden, dass die Verworfenen verloren gehen, weil Gott sie zum Unglauben führt. Aber das wird immer abgelehnt: es ist ihre Schuld, dass sie verloren gehen. Indem aber dies mit grossem Ernst behauptet wird, wie es denn im Christentum nicht anders sein kann (im Unterschied vom modernen Determinismus, vgl. S. 505), dürfen wir auch urteilen, dass die einzelnen Ausdrücke über die Alleinwirksamkeit der Gnade nicht das neue Erleben selbst restlos ausdrücken, sondern durch die überlieferte Lehre von Gnade und Freiheit mitbestimmt sind (vgl. S. 505). Dann wird aber auch die Frage lebendig, warum überhaupt der Zusammenhang des »absolut« und »partikular« weitergeführt wurde, und man wird dieselbe Antwort geben dürfen: es war die Überlieferung zu mächtig, solange nicht eine dem Heilsglauben entsprechendere Erkenntnismethode vorhanden war. Dazu kam noch die besondere, an der Opposition gegen die Fegfeuerlehre genährte Abneigung, den eschato-

logischen Gesichtskreis zu erweitern und über die im jetzigen Leben von der Gnade Verkürzten etwas auszusagen. Freilich blieben dann auch alle Versuche, den Partikularismus des Heilsrats mit dem christlichen Gottesgedanken, dem Heilswert des Erlösers, dem evangelischen Verständnis der Kirche in Einklang zu setzen, notwendig erfolglos. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn, je ernster die Lehre von der absoluten partikularen Prädestination gemeint ist, desto nachdrücklicher auch die Versicherung zu sein pflegt, dass sie ein Geheimnis sei, dessen Schleier nur unfromme Vermessenheit lüften wolle. Aber diese Versicherung beruhigt nicht. Das Geheimnis ist an einen unrichtigen Punkt verlegt, an den, der von der Offenbarung erleuchtet sein muss, wenn überhaupt ernsthaft von Offenbarung soll die Rede sein können, nämlich in bezug auf den Heilswillen Gottes. Hier ist es unerträglich; erträglich dagegen an jenem andern Punkt, wo von den Schranken unserer Einsicht in die Verwirklichung dieses Heilswillens die Rede ist. Dass dabei uns für jetzt unlösbare Rätsel begegnen, haben wir aufs stärkste betont, so schwere Rätsel, dass wir um ihretwillen verstehen, wie gerade dem modernen Denken sich der lange belächelte Gedanke der partikularen Prädestination eine Weile empfehlen kann (S. 510). Aber im Blick auf sie können wir uns ernstlich bescheiden und die Lösung von anderer als irdischer Theologie erwarten; für die Lehre von der partikularen Prädestination versagt dieser Trost.

Denkt man ebenso wie bei dieser Theorie den Gnadenwillen Gottes gleichfalls als absolut wirksamen, aber, im Gegensatz zu ihr, seinem Umfang nach als auf alle gerichtet, so muss man sich vor allem deutlich machen, dass dieser absolute Universalismus nur dann wirklich sich von jenem absoluten Partikularismus unterscheidet, wenn die für ihn unentbehrliche Voraussetzung in der Eschatologie rückhaltlos anerkannt wird, mit andern Worten: eine Fortentwicklung unter andern als den irdischen Existenzbedingungen. Denn ohne diese Voraussetzung werden ja aus den irdisch Übergangenen und Verlorenen nie zum Ziel Kommende, ewig Verlorene. Daher lassen z. B. Schleiermachers feinsinnige Ausführungen unbefriedigt: das christliche Mitgefühl könne sich wohl darüber beruhigen, dass ein Teil des Geschlechts zeitlich übergangen werde, nicht

aber darüber, dass er überhaupt vom Heil ausgeschlossen sei, da dies der Einheit der Gottesidee wie des Gattungszusammenhangs widerspräche. Durch die schwankende Stellung zur Zukunftshoffnung, durch die dialektische Schwebe des »prophetischen Lehrstücks der Heilsvollendung«, wird aus jener dem christlichen Glauben abgelauschten Hoffnung der kalte Gedanke, dass Gott aus der Gesamtmasse die Gesamtheit der neuen Kreatur hervorruft, d. h. der Universalismus wird aufgegeben. Daher ist es bezeichnend, wie geflissentlich andere unmittelbar in ihrer Lehre von dem an allen sich verwirklichenden Gnadenwillen Gottes die Vollendung des Reiches Gottes nicht nur in der Form der Entwicklung, sondern auch des Abbruchs der irdischen Entwicklung und des Anbruchs einer neuen Welt betonen.

Dieser absolute Universalismus hat seine überzeugtesten Anhänger von jeher ausser bei spekulativen Theologen in dem Teil der frommen Gemeinde gehabt, welcher die Wiederbringung aller Dinge, die endliche Beseligung aller geschaffenen Geister, als besondern Schatz seiner Glaubenserkenntnis, der Natur der Sache nach oft als Geheimlehre, hütete. Ihre Ausführung gehört in die Eschatologie. Hier genügt der Satz, dass in der Theorie des absoluten Universalismus der Universalismus zweifellos dem christlichen Gottesgedanken und dem von ihm geleiteten christlichen Mitgefühl entspricht, dass aber die behauptete absolute Wirksamkeit Gottes hier so gut wie bei der ersten Theorie über das Zeugnis des von der Offenbarung geleiteten frommen Erlebens hinausgeht und den ethischen Charakter unsrer Religion gefährdet: wie sie dort die persönliche Schuld aufhebt (die freilich der Theorie zum Trotz immer behauptet wurde), so hier den persönlichen Glauben; das Annehmen wie das Nichtannehmen des Heils wird zum Naturprozess.

Die letzte der oben bezeichneten Möglichkeiten, der relative Universalismus, entspricht dem Wesen des Evangeliums durch die volle Anerkennung des universalen Gnadenwillens wie der sittlichen Bedingungen seiner Verwirklichung. Gott will, dass allen Menschen geholfen werde; aber er will, dass sie sich helfen lassen wollen: jener ernstliche Wille bleibt persönlicher Wille, wird nicht zum Zwange der Natur. Freilich, die Formen, in denen geschichtlich dieser Standpunkt sich ausprägte, sind sämtlich unvollkommen.

Voran die altgriechische Lehre, wonach Gott die freie Entscheidung der einzelnen vorausgewusst und darnach die einen erwählt, die andern verworfen hat. Ähnlich machten die altprotestantischen Dogmatiker die Erwählung abhängig vom vorausgesehenen Glauben der Erwählten: der allgemein »vorausgehende« Wille Gottes ist der Wille, allen zu helfen; aber dieser wird zum besonderen »nachfolgenden« durch das Voraussehen des Glaubens und Unglaubens der einzelnen und ist dadurch Erwählung und Verwerfung. Hierbei ist der eigene Glaube statt Gottes Gnade Grund der Erwählung, oder doch die Gefahr dieser Deutung ist schwer abzulehnen, und der Trost des Erwählungsglaubens ist erschüttert. Diesem Interesse dienen besser die Sätze der Konkordienformel. Zwar ihre Unterscheidung vom Vorauswissen Gottes, das auf alle geht, und ewiger Prädestination oder Erwählung scheint den Worten nach dasselbe zu sein, was wir eben bei den Dogmatikern als ungenügend bezeichneten. Aber ihre Absicht ist doch vielmehr, die Erwählung als den einzigen Grund des Heils zu behaupten und nur eben mit der Schuld des Verlorengehens vollen Ernst zu machen. Nur muss dann die in der Konkordienformel vorausgesetzte Lehre von Gnade und Freiheit so, wie oben geschehen, aus den Grundbegriffen des Evangeliums umgebildet werden, weil sonst die persönliche Schuld der Verlorenen doch nur mit Worten aufrechterhalten werden kann. Namentlich aber muss in betreff des Universalismus die Enge des eschatologischen Horizonts gesprengt werden: denn, wenn die Heilsanbietung auf das Diesseits beschränkt wird, so kann von ernster Anbietung an alle schlechterdings nicht die Rede sein.

So führt uns denn die Erinnerung an die Geschichte der Prädestinationslehre, d. h. aber an die Erschöpfung der Möglichkeiten, die sich von dem einmal eingenommenen Ausgangspunkt eröffnen, zum Anfang zurück und zeigt, dass dieser Ausgangspunkt selbst unrichtig gewählt ist. Nicht als ob die hierbei erörterten Fragen überhaupt wertlos wären. Aber teils sind sie, nur von einem ganz andern Gesichtspunkt aus betrachtet, zu beantworten, teils gehören sie jedenfalls nicht mit der Lehre von der Erwählung zusammen. Diese ist, wie oben gezeigt, Lehre von der Heilsgewissheit, und als solche wird sie uns weiter beschäftigen, wenn erst das Heilswerk Gottes in uns, der Glaube, besprochen ist.

Diese Erkenntnis darf sich eine evangelische Glaubenslehre auch nicht dadurch trüben lassen, dass in einzelnen Stellen der heiligen Schrift jene von der Dogmengeschichte dann ausgeführte Verbindung verschiedenartiger Gedanken sich anbahnt. Namentlich ist Römer 9 nach dem klaren Wortlaut von einer Erwählung und Verstockung einzelner, von absoluter partikularer Prädestination, die Rede, so gewiss der Gesamtzweck der Kapitel 9—11 viel mehr eine grossartige Theodizee im Blick auf die Führung der Völker zum Heil ist und Kapitel 10 ebenso deutlich den Unglauben als Schuld behandelt (entgegen dem »absolut«), wie Kapitel 11 den Universalismus des göttlichen Liebesrates preist. Daher sind gerade diese Kapitel für ganz entgegengesetzte Lehren von der Prädestination in Anspruch genommen worden. In Wahrheit ist das Schicksal solcher dogmatischer Exegese ein besonders deutlicher Beweis für die Notwendigkeit der über den Schriftgebrauch aufgestellten Grundsätze.

Die Wirkung des heiligen Geistes.
(Der Glaube.)

Diese Überschrift bedarf der Erläuterung. Sie scheint weniger zu bieten, als man in diesem Zusammenhang gewohnt ist, wenn sie von gar nichts als vom Glauben redet. Ist denn nicht jedenfalls die Kirche Werk des Geistes, und wenn man auf den einzelnen in ihr sieht, bietet sich nicht eine Fülle heiliger und seliger Wirkungen des Geistes der Betrachtung dar? Gewiss ist die Kirche sein Werk. Aber sofern sie als solches, wie oben geschehen (S. 463 ff.), Organ des heiligen Geistes ist, gehört sie unter den dort massgebenden Gesichtspunkt, zum Wirken des Geistes. Die Frage aber, wie die Gläubigen zu einer solchen Gemeinschaft werden, gehört nicht in die Dogmatik, sondern in die Ethik, ausser sofern diese Frage den Sinn hat, was es heisse, dass der heilige Geist sie zu Gläubigen mache, Glauben wirke, also eben wovon wir jetzt reden wollen. Auch von der Fülle der Heilsgüter, welche die Christenheit im Glauben besitzt, ist schon genug geredet, die ganze Lehre von Gott, Christus, Geist wollte von nichts anderem zeugen. Dagegen

davon ist noch nicht geredet, was es heisse, dass diese Güter im Glauben angeeignet werden, dass die Gläubigen als Gläubige sie besitzen. »Gott und der Glaube gehören zu Hauf«, dies Wort Luthers, das in der Lehre von Gott zum Leitstern diente, muss uns hier am Schluss noch einmal besonders dazu werden. Die christliche Dogmatik hat wirklich nichts anderes zu zeigen, als wie Gott im Glauben unser wird. Wie weitläufig und verschlungen oft die Wege scheinen, das Ziel ist einfach: und das soll auch schon äusserlich in der Anordnung hervortreten: Gott wirkt den Glauben. Sonst nichts? Nein, denn der Glaube ist alles. Die tiefe und reiche Selbstbetätigung des Glaubens im christlichen Leben aber hat die Ethik darzulegen.

Nur eine Ergänzung ist dann noch nötig. Der Glaube ist durch seinen Inhalt, als Vertrauen auf den Gott, der die Liebe ist, nicht beschränkt auf die jetzige Existenz, er reicht über sie hinaus, ist Todesüberwindung; insofern wird der christliche Glaube zur christlichen Hoffnung, und davon handelt die sogenannte Lehre von den letzten Dingen oder die Eschatologie. Es liegt in der Art der hier auftretenden Fragen, dass diese Lehre von der christlichen Hoffnung nicht unmittelbar denselben Eindruck der Geschlossenheit und Einfachheit machen kann; um so nötiger ist es, von vornherein zu betonen, dass sie im innersten Wesen nichts anderes ist als eine Erläuterung des einfach-grossen Gedankens vom Glauben nach einer bestimmten Seite. Weil aber der Glaube, abgesehen von dieser ausdrücklichen Richtung auf die Zukunft, mithin als jetzt in der Gegenwart erfassbare Wirkung des heiligen Geistes, aus sofort zu erörternden Gründen der rechtfertigende Glaube unter dem Gesichtspunkt der Heilsgewissheit ist, unterscheiden wir einfach in diesem letzten Teil vom Glauben eben den rechtfertigenden, des Heils gewissen Glauben oder die Rechtfertigung aus dem Glauben, und den auf die Vollendung hoffenden, den dieser Vollendung gewissen Glauben oder die christliche Hoffnung. Der erste entscheidende Punkt wird am deutlichsten durch eine vorangeschickte kritische Betrachtung des Begriffs, unter dem hergebrachtermassen die Wirkungen des heiligen Geistes in den einzelnen dargestellt werden, nämlich der Heilsordnung.

Der rechtfertigende Glaube.

Die sogenannte Heilsordnung.

Zahl und Folge der unter diesem Namen behandelten Begriffe ist freilich im einzelnen schwankend. Es genügt an die häufige Formel zu erinnern: Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt, Rechtfertigung, mystische Vereinigung, Erneuerung, Heiligung, Verherrlichung. Die Künstlichkeit, mit der diese Heilsordnung mit der Stelle Apg. 26, 17 f. begründet wurde, ist wie ein Sinnbild ihrer Künstlichkeit überhaupt. Nicht nur sind manche dieser Begriffe unbestimmt, beziehungsweise mehrdeutig (wie Bekehrung, Wiedergeburt); nicht nur bleibt ihr Verhältnis untereinander vielfach undeutlich, sowohl wenn wir an die einzelnen Stücke als wenn wir an ihre Beziehung zur Taufe denken; nicht nur ist die ganze weitläufige Aufzählung eine beständige Gefahr für die Einheitlichkeit des neuen Lebens, die durch die Bemerkung, es handle sich mehr um eine begriffliche als zeitliche Ordnung, nicht vermindert, sondern nur deutlich gemacht wird. Hier gilt es vor allem ein Bedenken nachdrücklich hervorzuheben: ganz verschiedene Gegenstände und Fragen, die an verschiedene Punkte der Dogmatik oder auch gar nicht in die Dogmatik gehören, sind hier zu einem schwer zu entwirrenden Knoten verschlungen. Berufung und Erleuchtung, übrigens unnatürlich getrennt, gehören offenbar nicht in unsern Zusammenhang, sondern sind Bezeichnungen der durch die Gnadenmittel wirksamen Gnade Gottes. Wollte man aber sagen, ausserdem sei darin der Anfang ihrer Wirkung im Menschen im Unterschied von der entscheidenden Wirkung ausgedrückt, so führt diese Rechtfertigung nur zu einem neuen Bedenken, das, auch abgesehen hievon, dadurch hervorgerufen wird, dass Wiedergeburt im Unterschied von Heiligung den zeitlichen Verlauf des neuen Lebens absichtlich betont: und doch ist es keineswegs sicher, ob darüber überhaupt in der Dogmatik geredet werden soll. Ferner bezeichnen manche, ja die meisten der genannten Begriffe zweifellos den Inhalt des von Gott uns geschenkten Heils. Das ist gleichfalls

schon oft besprochen worden; ob aber hier an unsrem Ort davon unter dem jetzt notwendigen Gesichtspunkt gehandelt werde, ist damit keineswegs verbürgt: das Gegenteil ist zum voraus wahrscheinlich, wenn in jener »Heilsordnung« der für unsre Reformatoren entscheidende Gedanke der Rechtfertigung aus dem Glauben als einer unter andern in der langen Reihe erscheint.

Einen Hauptgrund, warum diese ganze Lehre vom Werk Gottes im Menschen bei unsern Dogmatikern so wenig befriedigend gestaltet wurde, obwohl die Zentralwahrheit der Reformation in Frage stand, hat man mit Recht in dem Umstand gesehen, dass ihre Ausführungen wesentlich als Polemik gegen die Überlieferung auftraten, so dass die Fragestellungen häufig von den Gegnern übernommen, statt von dem neuen Erleben aus neu gestaltet wurden. Das gilt z. B. von der Einordnung der Rechtfertigung in einen Heilsprozess. Es wirkte aber überhaupt, ganz abgesehen von der Polemik, die Überlieferung nach und wurde nun mehr als bisher zur Fessel. Das ist besonders der Fall bei der Verwendung biblischer Ausdrücke, die, ursprünglich für ganz andere Verhältnisse gültig, desto weniger passten, je mehr man Ernst machte mit den von ihnen bezeichneten Vorgängen. So ging es z. B. mit dem Wort Bekehrung: ursprünglich von den aus Juden- und Heidentum zum Christentum Übergetretenen gebraucht, war es ja längst auf die in der Kirche Aufgewachsenen übertragen; aber erst das evangelische Verständnis des Glaubens als persönlichen Glaubens deckt die Schwierigkeiten auf, die man bei der katholischen Auffassung sich verbergen konnte. Ein Blick auf die Geschichte des Pietismus bis zu der modernen Heiligungsbewegung mag diesen Satz erläutern.

Aber die Erkenntnis der Fehler in jener Lehre von der Heilsordnung und ihrer Gründe zeigt zugleich, welche Aufgabe uns gestellt ist. Soweit die Begriffe jener Lehre zum Wirken des heiligen Geistes gehören, sind sie erledigt. Sofern sie auf die Frage nach der Entwicklung des neuen Lebens sich beziehen, dienen sie dazu, die Frage nach Abgrenzung der Dogmatik und Ethik vollständiger zu beantworten, als früher möglich war. Sofern sie den Inhalt der Heilswirkung zum Ausdruck bringen, ist diese auf den für die Dogmatik entsprechenden Ausdruck zu bringen.

Der **erste** dieser beiden Punkte bedarf keiner langen Erörterung. Schleiermacher hat in feinsinniger Weise das verwirrende Vielerlei in der Reihenfolge der Heilsordnung zurückgeführt auf die zwei einfachen Gesichtspunkte des Anfangs und Fortgangs und jenen Wiedergeburt, diesen Heiligung genannt. Nun ist diese Reduktion ein zweifelloses Verdienst, wie viele Fragen auch in der Unterscheidung zwischen Anfang und Fortgang selbst liegen mögen. (Vgl. Ethik S. 193 ff.) Aber das dogmatische Heimatrecht dieses Gedankens ist keineswegs erwiesen. Vielmehr werden wir ihn nach allem, was von Anfang an über Dogmatik und Ethik gesagt wurde, der Ethik zuweisen müssen: mit der ganzen Untersuchung über die Verwirklichung des Heils in dem zeitlichen Verlauf menschlichen Lebens. Die dogmatische Aufgabe ist gelöst, wenn gezeigt worden, was für ein Heil uns im Glauben an Gottes gnädige Offenbarung zu persönlichem Besitz wird. (Vgl. S. 517.) Und damit sind wir zur **zweiten** der obengenannten Aufgaben geführt, die aus der kritischen Behandlung der Lehre von der Heilsordnung sich ergab.

Die meisten in ihr zusammengestellten Begriffe drücken auch den Inhalt des christlichen Heils nach seinen verschiedenen Seiten aus, Erleuchtung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Bekehrung, Erneuerung, Heiligung. Nun hat Schleiermacher auch hierin eine Vereinfachung versucht, indem er den Begriff Wiedergeburt, der oben als Bezeichnung des Anfangs in betracht kam, seinem Inhalt nach doppelt ausführte, als Bekehrung und als Rechtfertigung, d. h. als veränderte Lebensform (Busse und Glaube) und als verändertes Verhältnis des Menschen zu Gott, den Inhalt selbst aber entsprechend seiner Lehre vom Werk Christi bestimmte. An diesem kunstreichen Aufbau ist nicht nur die Absicht auf lichtvolle Vereinfachung verdienstlich, sondern insbesondere der Nachweis der Wirkung Gottes im subjektiven Erleben (die Wiedergeburt »als veränderte Lebensform«), und ebenso die bewusste und straffe Zusammenfassung von Wirkung Christi und Wirkung des heiligen Geistes; war doch beides allzulange in einer der Erfahrung widersprechenden Weise getrennt und verselbständigt worden. Allein völlige Anerkennung konnte sich Schleiermachers Versuch doch nicht erwerben. Zwar wenn seine Nachfolger vielfach jenen Nach-

weis der Wirkung Gottes im persönlichen Erleben versäumten und teilweise in hohen Worten die Rechtfertigung als Gottes Tat priesen, ohne die Merkmale ihrer Erfahrung anzugeben, so war das einfach ein Rückschritt, und das nicht nur gegenüber Schleiermacher, sondern gegenüber der Grundabsicht der Reformation. Aber an Schleiermachers Versuch waren doch nicht nur einzelne Ausdrücke wenig überzeugend, so z. B. die Verwendung des Wortes Bekehrung in der Dogmatik, das von dem sich verfeinernden Sprachgefühl immer allgemeiner der Ethik zugewiesen wird. Ein Hauptbedenken knüpfte sich mit Grund gerade an jenen Vorzug: ob in dem neuen Verhältnis zu Gott, das er Rechtfertigung nannte, die ganze Objektivität der göttlichen Gnade zu unverkürztem Ausdruck komme, konnte man ernsthaft bezweifeln, wenn gleich der Grund des Mangels nicht in unsrem Lehrstück, sondern im Gottesgedanken lag. Und dies um so mehr, weil Schleiermacher in der inhaltlichen Fassung der Rechtfertigung, entsprechend seiner Lehre vom Werke Christi, der Sündenvergebung als Aufhebung der Schuld nicht die Selbständigkeit gewahrt hatte, die sie in der Erfahrung der Reformatoren besass. Darauf also richteten sich mit Recht die Besserungsversuche der folgenden Dogmatiker. Man unterschied etwa Rechtfertigung (oder Versöhnung) und Wiedergeburt (oder Erlösung oder Erneuerung) (Kaftan) und verstand unter dem ersten die Aufhebung der Sündenschuld, unter dem letztern den prinzipiellen Bruch der Sündenmacht, die Setzung des neuen Lebens; oder man nannte die ganze Heilswirkung Gottes Wiedergeburt, unterschied aber in ihr Rechtfertigung, d. h. Vergebung und Kindschaft einerseits, heiligende Wirkung des Geistes, Setzung der neuen religiös-sittlichen Persönlichkeit andererseits (Reischle). Um so treffender sind derartige Versuche, je mehr sie die entscheidende Bedeutung der Sündenvergebung und zugleich ihre unzertrennliche Einheit mit dem neuen Leben ins Licht zu stellen wissen, und je mehr sie dabei den reformatorischen Ursinn des Rechtfertigungsgedankens, das darin ausgesprochene Interesse an der Heilsgewissheit, zum Ausdruck bringen. Auch im folgenden wird durchaus eben dasselbe durchzuführen versucht. Nur mit einer Einschränkung, die durch eine frühere Betrachtung, nämlich in der Lehre vom Werk Christi (S. 377 ff.), sich aufdrängt. Es lässt sich näm-

lich hier so wenig wie dort die Tatsache verschleiern, dass ein einigermassen anerkannter Sprachgebrauch nicht besteht und dass es daher der Sache mehr dient, auf die vieldeutigen Worte zu verzichten. Glücklicherweise steht die Sache selbst weithin über dem Streit der Worte; und soweit sie selbst noch im Streite ist, wird ihre Erkenntnis sicherer gefördert ohne die strittigen Worte.

Mithin sind wir durch die kritische Betrachtung des überlieferten Titels »Heilsordnung« geklärt zu dem Punkte zurückgekehrt, den wir oben erreicht hatten (S. 517): der evangelische Sinn des Begriffs Glauben ist allein noch zu erörtern; was es heisse, dass wir das Heil im Glauben erlangen, mag man den Inhalt dieses Heils Rechtfertigung, Versöhnung, Erlösung, Wiedergeburt, Erneuerung heissen, und wie man diese Worte ins Verhältnis setze. Im Glauben ist es für uns wirklich und eben dadurch nach allem bisherigen des lebendigen Gottes Wirklichkeit in uns. Aber der entscheidende Gesichtspunkt, unter dem diese Heilswirkung Gottes in uns, das Heilsvertrauen, am Schlusse der Glaubenslehre betrachtet werden muss, ist für uns Evangelische zweifellos der der Heilsgewissheit, und dieser ist in keinem andern unter allen jenen im einzelnen vieldeutig gebrauchten Worten ursprünglicher bezeugt als in dem, das doch nie recht in jene Heilsordnung sich fügen wollte, eben weil es vielmehr die beherrschenden Grundgesichtspunkte ausdrückt, in dem Wort Rechtfertigung. Aus diesem Grund muss auch der sonst am meisten in betracht kommende Begriff Wiedergeburt zurückstehen, während die andern oben genannten schon wegen des unsicheren Sprachgebrauchs sich weniger empfehlen.

Rechtfertigung im Glauben

soll also dieser Abschnitt überschrieben sein. Die bleibende Bedeutung des Gedankens der Rechtfertigung aber wird am klarsten durch eine kurze **geschichtliche Erinnerung.**

Sehen wir auf den Inhalt der Heilswirkung Gottes, die als Rechtfertigung gepriesen wird, so kann kein Zweifel sein, dass er in den älteren Bekenntnisschriften als durchaus einheitlicher, wenn auch für unsere Betrachtung in verschiedene Momente sich auseinanderlegender gedacht wird. Seinem

innersten Kerne nach ist er Schuldaufhebung, Vergebung, Verzeihung (s. unten). Aber dieses zunächst negative Wort hat durchaus positiven Sinn: es gibt keine Vergebung bei Gott, die nicht Aufnahme in seine Kindschaft wäre; und so gewiss damit grundsätzlich ein neues Verhältnis zwischen Gott und Mensch und zwar ein ganz und gar von Gott gesetzes gemeint ist, so gewiss ist zugleich, und zwar um nichts weniger wirklich, eine grundsätzliche Veränderung im Verhalten des Gläubigen gesetzt, mit andern Worten: nicht nur die Schuld der Sünde ist aufgehoben, sondern auch ihre Macht gebrochen, in allen ihren Grundbeziehungen, zu Gott, zum Nächsten, zur eigenen Natur und zur Welt. Nur will, wenn diese Gnadentat Gottes Rechtfertigung genannt wird, eben darauf der Nachdruck liegen, dass sie einem Gläubigen gilt, der die Gewissheit von ihr auf nichts stützen kann als allein auf Gottes Gnade und dass sie ebendeswegen wesentlich nichts als Verzeihung ist, so gewiss diese Verzeihung nie ohne Erneuerung ist. Gerade deswegen wird der Vorgang als ein freisprechendes Urteil bezeichnet. Nicht weniger deutlich ist in den älteren Bekenntnissen ein a n d e r e r wichtiger Punkt. Ganz selbstverständlich, das ist in dem eben Gesagten enthalten, ist die Rechtfertigung etwas Objektives, vielmehr die denkbar stärkste Objektivität für den Glauben, Gottes Entscheidung, ein Urteil vor dem allein entscheidenden himmlischen Forum. Aber dieses Objektivste, in Gott Wirklichste wird in seinen subjektiven Wirkungen aufgezeigt als eine im Innersten des persönlichen Lebens erfahrbare, genauer als eine dasselbe konstituierende Gottestat. Damit hängt selbst wieder ein d r i t t e s zusammen: nicht sowohl als ein einmaliger, notwendig für das Bewusstsein sich deutlich von allen andern Momenten abhebender Akt der göttlichen Gnade erscheint in den älteren Bekenntnissen die Rechtfertigung, also unentbehrlicher für eine Lebensführung, die in akuter Bekehrung von der Nacht zum Licht sich wendet, wie für eine stillere Geschichte des innern Lebens, sondern als einziger Halt der Gewissheit für alle ohne Unterschied. Die Fassung dieser drei wichtigsten Punkte in der ersten grossen Reformationszeit drückt sich in dem Sprachgebrauch aus, der, im einzelnen vielfach schwankend, doch unzweideutig die wesentliche Gleichung von Rechtfertigung, Vergebung, Kindschaft, Versöhnung, Erweckung zum neuen Leben u. a. darbietet

und ganz unbefangen zwischen »gerecht erklärt werden« und »gerecht gemacht werden« abwechselt. Sind solche Beobachtungen zunächst für den erstgenannten Satz beweiskräftig, so gelten sie doch ebenso für den zweiten und dritten.

Aber eben an jenen *Gleichungen*, beziehungsweise an den Sätzen, für deren Richtigkeit sie sprechen, begann man bald *Anstoss* zu nehmen. Schon in der Konkordienformel macht er sich in bezug auf den ersten und zweiten Punkt geltend. Jener Wechsel zwischen Rechtfertigung, Wiedergeburt, Belebung wird als ungenauer Sprachgebrauch bezeichnet; man soll unterscheiden zwischen der Rechtfertigung oder Sündenvergebung einerseits, der Wiedergeburt oder Erneuerung andererseits; es bestehe zwischen beiden Grössen streng das Verhältnis der begrifflichen, wenn auch nicht der zeitlichen Folge. Bald wurde auch die letztere behauptet: erst die Rechtfertigung, dann durch einen zweiten Akt Gottes Mitteilung des heiligen Geistes zur Erneuerung. Und dann wurde naturgemäss, in bezug auf jene andere Frage, betont, dass die Rechtfertigung im himmlischen Forum ausgesprochen werde, die innere Gewissheit dieses Urteils aber davon zu unterscheiden sei, sei es, dass man sie überhaupt als erstes wichtigstes Stück des neuen, vom heiligen Geist gewirkten Lebens bezeichnete, sei es, dass man sie in einer besondern Tat Gottes im Gläubigen, der mystischen Vereinigung, begründet dachte; jedenfalls trat der ursprünglich reformatorische Gedanke zurück, die Rechtfertigung, so gewiss sie Gottes Tat ist, unmittelbar in ihrer subjektiven Wirklichkeit nachzuweisen. Endlich hängt es dann wieder mit beiden Veränderungen zusammen, dass je länger, je mehr die Rechtfertigung zum einmaligen Akt wurde, dessen Verhältnis zur ganzen Entwicklung des christlichen Lebens dann freilich die grössten Schwierigkeiten bereitete. Es ist eben ein innerer unlöslicher Zusammenhang zwischen den besprochenen Fragen.

Nun liegt der *Beweggrund* für ihre veränderte Beantwortung auf der Hand. Es sollte der Trost der armen betrübten Gewissen nicht verkümmert, also eben der tiefste Sinn der wiederentdeckten Botschaft von der Rechtfertigung aufrecht erhalten werden. Wenn Rechtfertigung Sündenvergebung und neues Leben ist, wenn das Erlebnis der Recht-

fertigung im innersten Bewusstsein aufgezeigt wird, wenn ihre Bedeutung über das ganze Christenleben sich erstrecken soll, wird dann nicht die Sicherheit und Unangreifbarkeit zweifelhaft, ohne die sie nicht ist, was sie sein will, ohne die aller Kampf gegen die alte Kirche gegenstandslos wird? Ja hat man nicht mit gutem Grund gerade in den genannten Punkten den Unterschied römischer und evangelischer Lehre über die Rechtfertigung gesehen? Jene fasse die Rechtfertigung als Prozess, spreche doch z. B. das Tridentinum von ihrem Anfang, ihrer Fortsetzung und Vollendung, diese aber als einmaligen Akt. Noch wichtiger aber sei das andere: jene rede von Gerechtmachung, diese von Rechtfertigung, jene von wirklichem Gerechtgemachtwerden des Sünders, diese von seinem Fürgerechterklärtwerden; und dementsprechend sei hier alles allein in der Gnade Gottes begründet, indes dort immer auch das menschliche Tun mit in betracht komme. Übergehen wir naheliegende Fragezeichen; das sind bedenkliche Bezeichnungen des Unterschieds, so sehr, dass wir sogar das römische Überlegenheitsgefühl weithin verstehen können, wenn wir keine genauere Erkenntnis aufzubieten haben. Es genügt aber völlig der oben in der Kürze gegebene Nachweis, dass die ursprünglichen Zeugnisse der Reformation keineswegs den Unterschied in dieser Weise fassen, vielmehr in allen erwähnten Beziehungen eine Entscheidung geben, die dann auch verdächtigt werden könnte, dem römischen Standort zu nahe zu bleiben. Nun wäre es doch seltsam, wenn die Bahnbrecher in dem entscheidenden Erlebnis, das sie zu solchen gemacht, sich unklar gewesen wären. Immerhin schlösse diese Überlegung nicht aus, dass ihre ersten Ausdrücke genauer gefasst werden könnten und sollten. Allein jedenfalls die oben genannten Veränderungen im Ausdruck können wir nicht als Fortschritt betrachten. Schon weil sie psychologisch unvollziehbar sind: jene Trennung von Rechtfertigung und neuem Leben, von göttlicher Tat und menschlichem Bewusstsein, von entscheidender und immer wieder nötiger Gewissheit. Aber sie sind auch religiös unbefriedigend, tragen nicht die Farbe der Erfahrung, sondern ängstlicher Reflexion. Wenn also jene älteren Sätze den Vorzug verdienen, so ergibt sich die Forderung, den Grundgedanken, den sie auch nach dem Zeugnis ihrer angeblichen Verbesserer aussprechen wollen,

rückhaltlos festzuhalten und durchzuführen, überzeugt, dass dann etwaige Unvollkommenheiten der ersten Fassung ganz von selbst beseitigt werden, nicht aber, wie bei jenen Versuchen, mit Gefahr für das Kleinod. Dieses Kleinod aber ist die Heilsgewissheit.

Daher ist es unnütz und führt nur vom rechten Verständnis ab, wenn man die einzelnen Sätze unsrer Bekenntnisse den einzelnen Sätzen der römischen Lehrentscheidungen gegenüberstellt, insbesondere denen des tridentinischen Konzils, die ausdrücklich zustande kamen im Kampf mit dem auf ihm nicht ganz fehlenden Verständnis für das, wofür die Evangelischen kämpften, aber unglücklich kämpften, sobald sie auf das Problem ihrer Gegner eingingen. Die Frage der Heilsgewissheit, tiefste Sehnsucht jeder Religion, auf der Stufe unsrer geistig-sittlichen Ein und alles, kennt in ihrer Art auch die römische Kirche, aber, aus den früher angegebenen Gründen, nicht in der Tiefe, wie unsre Kirche. Im Busssakrament hat sie ihre rechtmässige Lösung nach katholischer Lehre. Das »ich absolviere dich« spricht der Priester im Namen Gottes, und ausdrücklich wird betont, dass er es als Richterurteil ausspricht. Aber nicht nur hat der Priester allein dieses Recht und tritt so in die Mitte zwischen den vergebenden Gott und den der Rechtfertigung bedürftigen Sünder; nicht nur ist die Absolution durch den Priester an die Erfüllung der genau umschriebenen Reue und Beichte geknüpft und in bezug auf die zeitlichen Strafen in diesem Leben und im Fegefeuer an die Leistung der genugtuenden Werke, kurz in alledem der Mensch irgendwie auch noch auf sich selbst gewiesen: beides erscheint uns als Erschwerung, ja als Verneinung der Heilsgewissheit. Doch wird die einfache Frömmigkeit unsrer katholischen Mitchristen oft genug diese Hemmnisse überwinden. Der tiefste Mangel, zugleich der Grund von allen andern Mängeln, ist noch nicht genannt. Nämlich der, dass mit jeder neuen Todsünde der Gnadenstand verloren geht und auf keinem anderen Weg als auf dem des Busssakraments wieder hergestellt werden kann, um doch durch jede neue Todsünde wieder verloren zu gehen. Und nun, welche Unbestimmtheit über das, was als Todsünde anzusehen ist, so sehr, dass man zuletzt nur sagen kann: Todsünde ist, was nur durch das Busssakrament wieder gut gemacht werden kann! Darin

aber welche Aufforderung, immer wieder zu dieser Rettungsplanke sich zu wenden! Mit andern Worten: einen wirklichen Gnadenstand, so wie wir das Wort allein verstehen können, wenn es uns wertvoll sein soll, gibt es nicht, eben darum aber auch keine Heilsgewissheit, die den Namen verdiente, nämlich eine persönliche Zuversicht auf des persönlichen Gottes Gnade. Wohl verrät auch der tridentinische Satz ein Gefühl dafür, welche Kraft der Frömmigkeit mit solcher Heilsgewissheit verloren geht; darum gibt er zu, dass sie durch besonderes göttliches Privilegium einzelnen zuteil werde, offenbar den Grossen in der Kirche, die ohne solche innere Selbständigkeit, die allein in der gewissen Gnade Gottes gründet, nicht gedacht werden können, indes für die grosse Menge das Gängelband der Kirche heilsamer ist, an dem jeder sich festgehalten weiss, der nur immer wieder aufs neue eine immer aufs neue ungewiss werdende Heilsgewissheit, also keine Heilsgewissheit, erlangt. Wie sehr es sich hier um den Herzpunkt christlicher Frömmigkeit handelt, bezeugt in seiner Art das in manchen Gegenden unsrer Heimat verbreitete Scherzwort, dass die Römischen auf dem Totenbett lutherisch werden. Es wird herrühren von der nicht genau verstandenen Tatsache, dass in den alten Messgebeten, die in jener Lage besondere Bedeutung gewinnen, mit grossem Nachdruck Gott nicht als Schätzer des Verdienstes, sondern als freier Spender der Gnade bezeichnet wird. Und jene Deutung im Volksmund spricht unwillkürlich die Ahnung aus, dass gerade unsere Religion, wenn sie nicht Gewissheit des Heils zu geben vermöchte, am entscheidenden Punkt versagte: ist es doch in keiner andern mit Gottes heiliger Liebe so ernst wie im Christentum.

Auf diese Weise enthüllt der Vergleich mit der römischen Lehre von der Heilsgewissheit den Kern der **evangelischen Lehre** von der Rechtfertigung. Sie ist die Antwort auf die tiefste Frage, die es in unsrer Religion gibt und ihrer Art nach geben muss: worauf beruht meine Zuversicht, vor Gott zu bestehen, vor ihm gerecht, d. h. ihm recht, angenehm zu sein, in seine Gemeinschaft zugelassen zu sein und darin ewig erhalten zu werden; wie kann ich seiner Liebe gewiss sein? Und die Antwort lautet: nicht durch eigene Kräfte, Verdienste, Werke, sondern aus Gnaden um Christi

willen durch den Glauben (Augsb. Konf. Art. 4). Die gehäuften Nicht wollen nicht nur jeden Gedanken an »gute Werke und Verdienste« im »groben Wortsinn« ausschliessen, sondern namentlich auch den Wahn, als wäre nun der Glaube am Ende an Stelle der »guten Werke« das gottgefällige gute Werk als etwas »an sich selbst Wertvolles«, insbesondere etwa die vom Glauben unzertrennliche Busse als Schmerz über die Sünde und Abkehr von ihr. »Aus Gnaden um Christi willen« hat den vollen Ton; Gottes Gnade in Christus, Christus, der Spiegel der väterlichen Liebe Gottes und Opfer für unsre Sünde, Christus oder die Gnadenverheissung Gottes in ihm oder das Evangelium von ihm, der den Glauben, das Vertrauen hervorruft, ist der Grund der Rechtfertigung. Und nun ist klar, warum das Wort Rechtfertigung so passend erscheint: weil es, wenn von der Heilsgewissheit die Rede ist, mit Recht den Ton auf das »gerecht erklären« legt, ohne das »gerecht machen« irgend ausschliessen zu müssen; weil es also die Gnade Gottes als ein Urteil Gottes darstellt, das den Sünder losspricht und ihm die Kindschaft zuspricht. Dann bedarf es kaum der Erläuterung, warum man dieses Urteil Gottes ein synthetisches heisst. Wenn es ein analytisches wäre, so würde Gott mit seinem Urteil: dieser Sünder ist gerecht, einen unabhängig von seinem Urteil vorhandenen Tatbestand im Menschen anerkennen, den Keim des neuen Lebens oder eben jenen Glauben als Gott wohlgefällige Leistung. Demgegenüber will der Ausdruck »synthetisches Urteil« sagen, dass es ganz absieht von der Beschaffenheit des Sünders, ausser sofern er als Gläubiger Gottes Gnade sich schenken lässt, auf Gottes Gnade in Christus vertraut; dieses Vertrauen aber, weil es von Gott in Christus ihm abgewonnen ist, kann nicht als Ursache des göttlichen Urteils verstanden werden.

Damit ist nun aber auch ersichtlich geworden, warum das Wort Rechtfertigung nicht aus der evangelischen Glaubenslehre verschwinden darf, eben weil es die entscheidende Bedeutung, die für uns Evangelische die Heilsgewissheit hat, am unzweideutigsten zum Ausdruck bringt. Dieser Gesichtspunkt, unter den unsre Glaubenslehre die neue Stellung zu Gott, die Wiedergeburt, den Heilsglauben oder wie immer der Ausdruck lauten mag, stellen muss, tritt am stärksten im Wort Rechtfertigung hervor. Es ist ein Wort

des Kampfs von Anfang an gewesen; Paulus selbst hat z. B. in den Korintherbriefen das Evangelium bezeugt, fast ohne es zu brauchen, und selbst im Römer- und Galaterbrief beherrscht es nur eben die direkt polemischen Ausführungen. Es hat von Anfang an eben darum etwas von einer Paradoxie an sich; aus Glauben gerechtfertigt werden ist ein Wort juristischen Klangs, verknüpft mit dem persönlichsten, das es gibt. Paulus ist sich dessen wohl bewusst, wenn er seinen Gegnern triumphierend zuruft: nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben; das Rühmen ist aus, durch welches Gesetz? durch des Glaubens Gesetz. Seine pharisäischen Gegner hatten sozusagen alles für sich, Sittlichkeit und Religion wie Vernunft, wenn sie das Urteil Gottes, dass ein Sünder gerecht sei, in einer Umwandlung des Sünders in einen Gerechten, d. h. in einen Menschen, der das Gesetz Gottes erfüllt, dessen Nichterfüllung ihm das Urteil zugezogen, dass er ein Ungerechter sei, begründet sahen. Paulus kennt die Grösse des Ärgernisses, wenn er eine Rechtfertigung des Gottlosen verkündigt, der im vollen Verzicht auf jede Leistung, im reinen Gegensatz zu jeder Leistung Gott recht ist als einer, der sich schenken lässt, der vertraut, vertraut auf den Gekreuzigten, der selbst lauter Ärgernis für die auf sich vertrauende Kraft ist; und zwar so, dass ein solcher nicht vor Gottes Urteil gerecht scheint, sondern wirklich ist, eben er allein. Dann hat Luther das alte Losungswort wieder aufgenommen, als das Evangelium der Heilsgewissheit aufs neue gefährdet war. Nicht als wären die Gegner in allen Stücken dieselben gewesen, also auch nicht sein eigenes Verständnis der Rechtfertigung. Darauf hat die geschichtliche Untersuchung mit Recht hingewiesen. Gewiss ist Luthers Blick, seiner Erziehung und Führung gemäss, auf die Unvollkommenheit des neuen Lebens beständiger, lebhafter, eindringlicher gerichtet gewesen als der des Paulus: aber in seinem dadurch entbrannten eigenartigen Kampf um die Heilsgewissheit kann er kein besseres, tieferes Wort finden, als das, welches Paulus gerade in dem Zusammenhang braucht, da er die Grösse seines neuen Lebens zuversichtlich bekennt (Phil. 3). Von hier aus wird auch die jetzt viel verhandelte Zeitfrage, wie sich der paulinische Gedanke der Rechtfertigung zu Jesu Verkündigung stelle, eine Antwort finden, die über den Streit des Augenblicks

sich erhebt. Wiederum kann kein Zweifel sein, dass die neuesten Verhandlungen den Unterschied zwischen Jesu Botschaft von der Verzeihung und zwischen Paulus' Rechtfertigungslehre deutlicher gemacht haben und dass er sich auf alle Beziehungen der grossen Tatsache erstreckt, die mit diesen Worten gemeint ist: den Sünder, Gott, Christus, das Erlebnis selbst. Aber es ist, je mehr man auf das Wesentliche sieht, doch nur der Unterschied zwischen dem, der das Vertrauen zu Gottes Gnade hervorruft, indem er Vertrauen zu sich als dem Bringer dieser Gnade wirkt, und zwischen der Gemeinde, die durch ihr Vertrauen auf Jesus Vertrauen auf Gottes Gnade in ihm gewinnt: also der in der Christologie und überhaupt in der Lehre von der Schrift besprochene Sachverhalt. Die Gewissheit des Heils, die Jesus schenkt, indem er Vertrauen auf des Vaters verzeihende Liebe wirkt, ist ihrem innersten Gehalt und Wert nach dieselbe, die Paulus als Rechtfertigung preist; und es ist nicht zufällig, wenn Paulus an entscheidender Stelle Rechtfertigung und Sündenvergebung gleichsetzt. Blosser Straferlass ist die Rechtfertigung bei Paulus so wenig als die Sündenvergebung bei Jesus, sondern wirkliche Verzeihung, Schuldaufhebung als Herstellung des persönlichen Verkehrs trotz der trennenden Schuld. Nur darf man dann nicht, wie neuerdings gerade von solchen geschieht, welche sonst nicht scharf genug die Entgegensetzung zwischen Jesus und Paulus bekämpfen, diese innere Einheit zwischen beiden doch wieder dadurch gefährden, dass man ein sachliches Mehr aus dem paulinischen Begriff Rechtfertigung herauszunehmen unternimmt, z. B.: Rechtfertigung sei mehr als Verzeihung, weil Gott zu seinem Gesetz nicht Nein, sondern Ja gesagt; Rechtfertigung sei ein Gericht, das zugleich Gnade ist; wer gerechtfertigt ist, habe das Weltgericht hinter sich. Oder gar: Rechtfertigung könne nicht als Erfahrung beschrieben werden, sonst habe man nur subjektive Erlebnisse, keine transzendente Gotteserkenntnis. Wahrlich, diese, für die christliche Frömmigkeit freilich zentralen Wahrheiten hängen nicht am Wort Rechtfertigung. Weder die Objektivität der Gnade noch ihr heiliger Ernst. Man müsste sonst seltsame Gedanken von der Verzeihung des Vaters in Jesu Worten haben. Die Sünderin hat doch wohl auch das Weltgericht hinter sich gehabt, als sie Jesu Wort im Glauben fasste.

Nur das ist richtig, dass das Wort Rechtfertigung gegen jede Verkürzung, Entleerung, Verschleierung der Heilsgewissheit, also namentlich im Kampfe gegen solche Gefahren sich gebildet und seitdem, bei sehr grossen Wandelungen in der Form dieser Gefahren, sich bewährt hat. Und weil der Kampf nie erlischt, nur immer neue Formen annimmt, ist es nicht ein veraltetes, sondern erprobtes Zeichen, das immer neuen Sieg verheisst. So kann es uns Heutigen bei der weithin gebrochenen Stellung zum Begriff persönlicher Schuld aufs neue wert sein, gewiss aber nur, wenn dieser Begriff selbst nicht bloss als ein überlieferter anerkannt, sondern nach unsrer heutigen Erkenntnis genau bestimmt wird.

Nur Eines ist noch im Rückstand: den rechtfertigenden Glauben näher zu bestimmen. Was sonst etwa zu fehlen scheint, ergibt sich leicht aus dem schon Gesagten. Namentlich ist dadurch das Recht unsrer ältern Bekenntnisse in den obigen drei Punkten klar geworden: die Rechtfertigung nicht von der Erneuerung zu trennen; sie, so gewiss sie nicht im Subjekt begründet ist, im Subjekt nachzuweisen; sie nicht als einzelnen Moment zu fassen, sondern ihre Bedeutung für das ganze Christenleben zu betonen. Aus dem besprochenen Verhältnis von Rechtfertigung und Heilsgewissheit folgt das Recht der älteren Sätze; besonders deutlich in bezug auf den dritten. Treffend hat man den Rechtfertigungsglauben den Regulator des Christenlebens (Ritschl) genannt; und in der Tat, dadurch allein hat es seine Stetigkeit bei aller Bewegtheit, seinen Frieden in allem Kampf. Doch die Ausführung dieses wie jener andern Punkte ist Sache der Ethik, wenn gleich in ihr nicht mehr der Begriff Rechtfertigung der führende ist. Aber wenn bisher, um den entscheidenden Sinn des Rechtfertigungsglaubens hervorzuheben, wohl immer die Rechtfertigung »aus dem Glauben allein« gemeint, aber vom **Glauben** noch nicht ausdrücklich geredet wurde, so muss dies nun geschehen. Und zwar ist zunächst das Wesen des Glaubens in seiner seelischen Eigenart aufzuzeigen, dann zu zeigen, wiefern in ihm die Rechtfertigung erlebt wird.

Die erste Aufgabe ist deutlich verwandt mit der am allerersten Anfang besprochenen, über den Ort der Religion im Seelenleben, und die Antwort hier muss grundsätzlich ebenso lauten wie dort; handelt es sich doch jetzt um den

innersten Mittelpunkt christlicher Frömmigkeit nach ihrem psychologischen Wesen. Nur ist die Aufgabe jetzt durch die Beziehung auf den bestimmt christlichen Inhalt des Vorgangs ganz und gar bestimmt. Dazu kommt, was über die Glaubenserkenntnis (S. 146 ff.) ausgeführt wurde. Mithin kann der Glaube nicht ein wesentlich im Intellekt sich vollziehender Vorgang sein. Wird das überhaupt seit Schleiermacher als Verkennung des wirklichen Tatbestands verurteilt, so kann vollends im Allerheiligsten christlicher Frömmigkeit davon keine Rede sein, wenn die Frage die ist, in welchem seelischen Vorgang der Christ seines Heils, der vergebenden Liebe Gottes, gewiss werde. Dies wollten unsre alten Dogmatiker abwehren, wenn sie die Erkenntnis nur als das erste Moment des Glaubens bezeichneten und mit ihm unzertrennlich das zweite, die Zustimmung zu der erkannten Heilswahrheit, verbanden, aber auch darin nicht die Hauptsache sahen, sondern erst im dritten, nämlich dem Vertrauen und zwar dem speziellen Vertrauen auf Gottes Gnade, die Verheissung, Christus, d. h. dem die allgemeine Zusage individuell sich zueignenden Vertrauen. Nun verführt freilich die uns fremd gewordene Psychologie unsrer Alten leicht zu einer vergröbernden Deutung ihres Glaubensbegriffs: z. B. wenn sie das Vertrauen als Sache des Willens bezeichneten, so wollten sie damit keineswegs ausschliessen was wir Gefühl nennen; oder, wenn sie die Erkenntnis und Zustimmung dem Intellekt zuschrieben, nicht die Beteiligung des Willens; auch hatten sie andrerseits ausdrücklich vorgesorgt, dass man diese beiden Momente, wie man oft zu schnell geurteilt hat, nicht als eine Leistung des Subjekts, welche dieses sich mit Anstrengung abgewinnt, verstehe, denn sie betonten die Bewirkung dieser seelischen Vorgänge durch den heiligen Geist. Aber allerdings unterliessen sie es, dieses Wirken des Geistes aus dem Inhalt des Evangeliums verständlich zu machen; und dann musste sofort jener Wahn sich nahelegen, dass man durch eigene Tat jene Erkenntnis und Zustimmung, ja dann auch das Vertrauen sich abgewinnen könne. Und die Nebeneinanderstellung jener drei Momente, namentlich aber die eigentümliche Betonung der Zustimmung und ihre Unterscheidung vom Vertrauen ist nicht geeignet, den wirklichen Hergang genau auszudrücken, vor allem eben nicht den entscheiden-

den Punkt deutlich zu betonen, dass der Heilsglaube grundsätzlich im Gebiet des wollenden und fühlenden Geisteslebens sich bewege. Daher kam es sogar in Katechismuserklärungen für den Gemeindegebrauch zu entsetzlichen Definitionen, wie der: »Glauben heisst, das Glaubensbekenntnis lernen, als wahr annehmen und als einzigen Grund des Heils ergreifen.« Um aber jene Wahrheit durchzusetzen, genügt es so wenig als einst beim psychischen Wesen der Religion überhaupt, zu sagen, dass der Glaube eine Sache der ganzen Person sei, und selbst das tiefsinnige biblische »mit dem Herzen glaubt man« muss jedenfalls erläutert werden. Das geschieht bei unsern Reformatoren, wenn sie Glauben als »lebendig erwogene Zuversicht auf Gottes Gnade« (Luther), als »Affekt« (Calvin), als ein »die Verheissung empfangen wollen« und »ein in der Verheissung ruhen« (Melanchthon) erklären. So wie jeder wirkliche religiöse Vorgang in einem Gefühl entspringt und in einem solchen zum Abschluss kommt, so aber, dass jener Anfangs- und dieser Schlusspunkt nur durch einen bejahenden Willensakt wirklich ist, indem es sich keineswegs um ein Erleben im Sinn blossen Erleidens, sondern um ein persönliches Erlebenwollen des auf uns wirkenden, uns ergreifenden Gottes, um ein sich schenken lassen Wollen handelt. Zu diesem entscheidenden Vorgang im Gefühls- und Willensleben bildet das Vernehmen und Verstehen der Heilsbotschaft, der Verheissung, des Evangeliums Christi, die unentbehrliche Voraussetzung, so gewiss unsre Religion als die vollendet geistig-sittliche nicht in dunkeln, unkontrollierbaren Gefühlserregungen sich bewegt; man denke an die Bedeutung der »Predigt« für den Glauben im ganzen Neuen Testament, wie sie Röm. 10, 17 besonders nachdrücklich hervorgehoben ist. Wir müssen überhaupt auch in unserem Zusammenhang uns wieder erinnern, dass wir vom Glauben in seiner seelischen Art gar nicht deutlich reden können, ohne beständig sein Objekt uns gegenwärtig zu halten: weil wir vom Glauben an Gottes Gnade in Christus reden, gewinnt alles vom Gefühl und Willen wie vom Erkennen Gesagte seine eigentümliche Näherbestimmung. Aber wenn um der Klarheit willen auch auf den psychischen Vorgang besonders geachtet werden muss, bleibt es bei dem oben Gesagten: vom Inhalt des in seinem Wert verstandenen Wortes (in dem

der heilige Geist sich wirksam erweist, s. früher) wird unser Gefühl getroffen; dieses Gefühl (d. h. also den als wertvoll empfundenen Inhalt) bejaht unser Wille, er »ergreift die Verheissung«, er »will empfangen«, er wendet sich »mit Affekt« dem gnädigen Gotte zu, »stimmt ihm bei«, wirft sich auf ihn »mit erwogener Zuversicht«, und in solchem Vertrauen »wird das Herz aufgerichtet«, lebendig, still und satt, »kommt es zur Ruhe«, zu einer Ruhe, die selbst in sich Anstoss ewiger Bewegung ist.

Hiermit sind wir von selbst zu dem andern gekommen, dessen Erläuterung noch als notwendig bezeichnet wurde: nämlich dass im Glauben die Rechtfertigung erlebt wird. Davon war schon oben die Rede, dass das ursprüngliche Verständnis der Reformatoren eben dies war: in der Rechtfertigung erlebe man wirklich das Heil, das ganze Heil seinem Inhalt nach, und zwar immer (S. 522 ff.). Das alles ist aber jetzt deutlicher durch die Erläuterung des Begriffs Glaube. Nun ist es selbstverständlich, dass Rechtfertigung ein Akt Gottes ist, der von dem Gerechtfertigten unmittelbar erfahren wird; dass man (dem Inhalt nach) Sündenvergebung und neues Leben nicht trennen kann; und dass Rechtfertigung erlebt wird, wo und wie immer Glaube vorhanden ist. Wenn Gottes heilige Liebe in Christus Vertrauen wirkt, uns Vertrauen abgewinnt, so ist ja das die denkbar wirklichste Wirklichkeit seiner Liebe, seiner verzeihenden Gnade in uns; es lässt sich gar nicht einsehen, wie diese erst noch durch einen besondern Akt aus einer Wirklichkeit in Gott zu einer Wirklichkeit in uns werden sollte. Und ebenso unverständig, weil unverständlich, wäre die Frage, ob in solchem Vertrauen wirklich nicht bloss die Sündenvergebung, sondern auch die Gotteskindschaft uns zu eigen werde, oder etwa zwar Vergebung und Kindschaft; aber nicht unmittelbar auch die Kraft zu einem neuen Leben. Diese Frage stellen, vollends bejahen, hiesse nichts anderes als sich nicht klar machen, was Vertrauen schon in menschlicher Gemeinschaft unter hochstehenden Personen bedeutet, vollends Vertrauen auf Gottes Gnade in Christus. Solches Vertrauen ist Leben und Seligkeit in allen jenen Beziehungen; man versteht sonst die Worte Leben und Seligkeit nicht so voll und tief, wie das notwendig ist. Endlich ist jetzt das selbstverständlich, dass sich der Rechtfertigungsgedanke nicht etwa nur auf den Anfang

des neuen Lebens im Sinn eines besonders deutlich zum Bewusstsein kommenden Umschwungs vom Alten zum Neuen, überhaupt nicht auf einen einzelnen Zeitpunkt als solchen bezieht. Genauer, darauf kommt es zunächst nicht an; solche Erfahrungen gibt es zweifellos und sie sind zweifellos individuell berechtigt, aber sie sind nicht allgemeingültig (vgl. Ethik über Bekehrung). Vielmehr den Regulator des Heilslebens nannten wir die Rechtfertigung aus dem Glauben; wie verschieden sie sich immer im Einzelleben geltend machen mag, sie ist und bleibt die grundsätzliche Antwort auf die Frage nach der Heilsgewissheit im Sinn der evangelischen Kirche. Jetzt aber, nachdem wir die Art des rechtfertigenden Glaubens kennen gelernt, ist diese Bedeutung des Rechtfertigungsglaubens noch deutlicher. Der Glaube selbst ist ein Erleben, Erfahren der Gnade Gottes. Es kann kein wirklicher Moment des Glaubens gedacht werden, der nicht solches Erleben und Erfahren wäre. Er schliesst nicht nur die Gewissheit der Gnade ein, sondern er ist sie selbst. So natürlich, dass Art und Mass dieses Erlebens unendlich verschieden sind, und zwar ebensowohl aus Gründen, die in der souveränen Freiheit der göttlichen Gnade liegen, des Geistes, der einem jeden gibt, wie er will; als aus Gründen, die im menschlichen Subjekt, in der Aufgeschlossenheit für Gottes Wirken, in der Treue gegenüber der empfangenen Gnade liegen.

Allein nun ist es von der grössten Bedeutung zu betonen, dass *nicht auf diesem subjektiven Erleben und Erfahren die Heilsgewissheit beruht, sondern auf dem Glauben rein als solchem*, so gewiss er nie ohne Erleben ist. Das heisst: das reine, nackte Vertrauen und dieses Vertrauen rein in seiner Bezogenheit auf den Grund des Vertrauens, auf Gottes Gnade in Christus, ist der Halt der Heilsgewissheit. So leuchtet am Schluss die entscheidende Absicht der Rechtfertigung aus dem Glauben, die Sicherung der Heilsgewissheit, noch einmal und nun, nach allen Näherbestimmungen, in ihrer alles beherrschenden Bedeutung hervor. Sie ist wirklich der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt, von dem man nicht lassen kann, es falle, was nicht bleiben will (Schm. Art.). Und so verstanden schliesst sich unser Artikel zusammen mit jenem andern, der oben nur in den Weiterungen uns entgegentrat, mit denen be-

lastet er in der Geschichte auftritt, dessen ursprünglicher und wertvoller Sinn aber gerade mit dem von der Heilsgewissheit eins ist: dem Gedanken der Erwählung. Die Heilsgewissheit auf Grund der Rechtfertigung im Glauben ist Bewusstsein ewiger Erwählung: unabhängig vom Wandel der Zeit in Gottes ewiger Liebe geborgen weiss der Gerechtfertigte sein Heil. Aber im Zusammenhang mit dem Rechtfertigungsglauben ist auch jeder Missbrauch dieses Erwählungsglaubens und jedes Abirren in unfromme Spekulation am sichersten ausgeschlossen.

Das wird ganz deutlich durch eine Seite der Rechtfertigungslehre, die absichtlich noch nirgend besprochen wurde, nämlich dass der Glaube, recht verstanden, auch als Bedingung der Rechtfertigung bezeichnet werden muss. Bisher war der Glaube immer nur als ihre subjektive Wirklichkeit in betracht gezogen. Und das ist die Hauptsache. Aber unvollständig wäre diese Wahrheit, wenn nicht auch gesagt würde: unter der Bedingung des Glaubens werden wir gerechtfertigt. Bekanntlich ist im Neuen Testament beides nebeneinandergestellt. Am deutlichsten, wenn der Glaube als Gottes Tat in uns gepriesen wird und wenn wir zum Glauben aufgefordert werden. Diese neutestamentlichen Aussagen weisen uns aber auch auf den rechten Weg zur Lösung des scheinbaren Widerspruchs. Sie wollen nicht als Grundlage verstanden sein für eine Theorie, welche göttliches und menschliches Wirken gegeneinander abwägt und abstuft, kurz nicht für irgend eine Theorie, wie sie uns in der Lehre von Gnade und Freiheit überhaupt, in der Prädestinationslehre insbesondere, begegneten. Aber wie dort muss auch hier unsre Entscheidung lauten: der rein sittliche Charakter unsrer Religion verlangt, dass wir dafür verantwortlich sind, ob wir Gott den Glauben in uns wirken lassen wollen oder nicht; und unsre Religion als Religion verlangt, dass wir unsern Glauben als von Gottes Liebe gewirkten anerkennen. Das alles aber so verstanden, wie es in der christlichen Lehre von Gott und vom Menschen, von Christus und vom heiligen Geist Gottes und Christi ausgeführt wurde.

Endlich lässt sich nun auch eine in den letzten Jahrzehnten vielverhandelte Streitfrage auf Grund alles bisherigen einfach entscheiden: ob nämlich die Rechtfertigung auf die Gemeinde oder den einzelnen gehe. Wir sind

über ein Entweder-Oder hinausgeführt. Als begründet in der geschichtlichen Tat göttlicher Liebesoffenbarung, deren Höhepunkt das Kreuz Christi ist, bezieht sie sich selbstverständlich auf die Gemeinde der Gläubigen, welche durch diese Tat Gottes hervorgerufen ist: sofern sie aber Rechtfertigung aus dem Glauben ist, wird sie im Glauben der einzelnen für diese wirklich in der Gemeinde und durch die Gemeinde, welche Werkzeug des göttlichen Wirkens ist, in dem Sinn, wie es in der Lehre vom heiligen Geist und von der Kirche mit ihren Gnadenmitteln bestimmt worden ist.

Hier, wo von der Heilsgewissheit im Glauben die Rede ist, dürfte nun die richtige Stelle sein für ein abschliessendes Wort über unsern Glauben

an **Gott den Vater durch Christus im heiligen Geist.**

Unsre altprotestantischen Dogmatiker handelten davon in der Gotteslehre zu Anfang des Systems: unser Gott ist der dreieinige. Seit Schleiermacher hat die Trinitätslehre häufig am Schluss der Dogmatik ihren Platz gefunden. Bei ihm selbst unter dem Titel »Anhang« und mit der Begründung, dass von Vater, Sohn und Geist doch nicht sachgemäss gesprochen werden könne, ehe die christlichen Glaubensaussagen über Sohn und Geist dargelegt sind; weiterhin aber auch, um jede Überschätzung dieser Lehre in ihrer bestimmten überlieferten Gestalt, eben als festgefügter objektiver Sätze über das göttliche Innenleben, auszuschliessen. Den erstgenannten Grund wiederholten viele, die den zweiten nicht anerkannten und daher auch die Bezeichnung der Lehre als Anhang nicht billigten, immerhin auch im Blick auf die besonders klaren Grenzen unsrer Erkenntnis gerade an diesem Punkte, eine solche Stellung angemessen fanden. Letztere Rücksicht würde es dann aber wohl am nächsten legen, die Lehre vielmehr in die Eschatologie einzureihen, in der Lehre von der Vollendung auch die Entschränkung unsrer Erkenntnis als Gegenstand der Christenhoffnung zu behandeln und eben hier von dem zu reden, was jetzt oft als das Geheimnis der Dreieinigkeit bezeichnet wird. Allein diese gewiss zunächst einleuchtende Auskunft weckt neue Bedenken. Nicht nur das äusserlich formelle, dass dann die Darstellung dieses Stücks unsrer Hoffnung mit der Erinnerung an unsre irdisch

unvollkommenen und gerade hier oft besonders unerquicklichen Versuche belastet wird. Schwerer dürfte für manche die Besorgnis wiegen, dass bei der Behandlung der Lehre nur in der Eschatologie ihre wesentliche Bedeutungslosigkeit für unser jetziges Glaubensleben, vielleicht ohne Grund, zugestanden scheint. Da jedoch andrerseits die Wiederaufnahme der Stellung bei unsern Alten, wie sehr man mit vollem Recht die Notwendigkeit einer wirklich der Offenbarung entstammenden Gotteslehre Schleiermacher gegenüber betonen mag, sich aus dem oben genannten Grund nicht durchsetzen lassen wird, weil es immer einen bemühenden Eindruck macht, von dem dreieinigen Gott zu reden, ehe in der Christologie und in der Lehre vom Geist deutlich gemacht ist, welche Gründe zu dieser Bezeichnung führen, so scheint der erste mögliche Ort nach der Lehre vom heiligen Geist im Verhältnis zu Gott und Christus zu sein (S. 461). Allein diese Sätze selbst, gerade in bezug auf den heiligen Geist, fordern zu ihrem vollen Verständnis die nachher folgende Ausführung über sein Wirken in uns, eben die zuletzt erst besprochene Lehre von der Heilsgewissheit im Glauben. Und so kommen wir zu dem vorausgeschickten Schluss, dass eben hier die sachgemässe Stellung für den Glauben an den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes sei. Denn das jedenfalls dürfte im Blick auf die eigenartigen Schwierigkeiten dieser Lehre unbestreitbar sein: erweist sie hier, im Zusammenhang mit der Heilsgewissheit, ihre Bedeutung, so ist sie wirklich begründet; was aber an ihr in diesem Zusammenhang sich nicht deutlich machen lässt, kann auch durch keine noch so scharfsinnige Erörterung sonst als christlicher Heilsglaube erwiesen werden.

Damit ist wie der Sinn so der Gang dieser Erörterung vorgezeichnet. Der Sinn: es handelt sich schlechterdings nicht überhaupt um den Glauben an Gott den Vater durch Christus im heiligen Geist; dieser Glaube ist in der ganzen schon hinter uns liegenden Darlegung beschrieben und begründet worden. Genauer, um jede Missdeutung auszuschliessen, es handelt sich schlechterdings nicht darum, ob unser christlicher Glaube Glaube an Gott als Vater, an Jesus Christus, an den heiligen Geist Gottes und Christi sei oder nicht: dass er es sei, in welchem Verstand und aus welchen

Gründen, ist der ganze Inhalt und Zweck aller bisherigen Ausführungen. Vielmehr nur das ist jetzt die Frage, ob dieses Glaubens Wahrheit ihre kürzeste, genauste, unanfechtbarste Zusammenfassung in dem Bekenntnis des dreieinigen Gottes finde. Und damit ist der Gang für die Antwort auf diese Frage gegeben. Es muss das Urteil über die Folgerichtigkeit der überlieferten Sätze streng geschieden werden von der Frage, ob sie etwa auf Grund der Offenbarung als Glaubenssätze festzuhalten seien, auch wenn jenes Urteil verneinend ausfällt.

Zur Grundlage für dieses Urteil eignet sich am besten die in unsern evangelischen Kirchen anerkannte abendländische Form der Trinitätslehre, die im wesentlichen auf Augustin zurückgeht und in dem sogenannten Athanasianischen Bekenntnis in unsre Bekenntnisschriften übergegangen ist; nicht nur wegen dieser Anerkennung, sondern auch, weil sie als die in sich deutlichste wird angesehen werden müssen, übrigens die Einwände, die gegen sie gerichtet werden, jede andere weniger ausgebildete Form gleichfalls, nur weniger deutlich, treffen und von jeher getroffen haben. »Wir ehren einen einigen Gott in drei Personen und drei Personen in einiger Gottheit, mengen weder die Personen ineinander noch zertrennen das göttliche Wesen. Wer nun will selig werden, der muss also an der Dreieinigkeit (den drei Personen in Gott) halten.« Den Sinn dieser Trinitätslehre eben als so formulierter Lehre hat am klarsten Schleiermacher in die zwei Sätze gefasst: wir sollen jede der drei Personen dem göttlichen Wesen gleich setzen und umgekehrt; und: wir sollen jede der drei Personen der andern gleich setzen. Beide Sätze gehören unzertrennlich zusammen: würde der zweite nicht anerkannt, so wäre der erste nicht streng gedacht, und der zweite gilt nur dann ohne jede Einschränkung, wenn der erste anerkannt ist. Nur beide zusammen drücken das ganze Geheimnis aus: Vater, Sohn und Geist Ein Gott, Ein Gott Vater, Sohn und Geist. Dass aber, um mit dem zweiten der obigen Sätze zu beginnen, die drei Personen einander gleich gedacht werden sollen, gelingt dem christlichen Nachdenken nicht, schon weil in dem Worte Sohn irgendwelche Abhängigkeit vom Vater nicht weggedacht werden kann, noch weniger in der Sendung des Geistes durch den Vater und Sohn irgend eine Abhängigkeit von

diesen. Und in der Tat ist ja der Formel zum Trotz immer dem Vater irgendwie eine ausgezeichnete Stellung, irgend eine Art Überordnung, unwillkürlich zuerkannt worden. Ausführlicher ist in der langen Geschichte des Dogma jener erste Satz erörtert und es sind alle Möglichkeiten ihn klar zu machen schon frühe erschöpft worden. Jede der drei Personen soll dem göttlichen Wesen gleich gedacht werden und das göttliche Wesen jeder der drei Personen. Wir vermögen aber nur das göttliche Wesen entweder grösser zu denken als jede der Personen, so dass diese nur miteinander es ausmachen, dann ist nicht jede Person gleich dem göttlichen Wesen: oder kleiner, so dass jede das Wesen in sich hat, aber noch etwas darüber hinaus, dann ist nicht das göttliche Wesen gleich den drei Personen. Mit andern Worten, es steht uns kein anderes Mittel zu Gebot, das Verhältnis des göttlichen Wesens zu den drei göttlichen Personen zu verdeutlichen, als das Verhältnis des Allgemeinbegriffs zu den darunter befassten Einzeldingen. Je nachdem man nun das wahre Sein im allgemeinen oder im besonderen sieht, d. h., wie man im Mittelalter sagte, realistisch oder nominalistisch denkt, verkürzt man in der Anwendung auf die Trinitätsformel entweder die einzelnen drei Personen oder das gemeinsame göttliche Wesen, die Dreiheit oder die Einheit; man gelangt zur Behauptung von wirklich drei göttlichen Personen, ohne die Einheit deutlich machen zu können, oder von drei Momenten, Seiten, Seinsweisen in der einen Gottheit, ohne ernstlich von drei Personen reden zu können. Denn natürlich die Versicherung, dass das Wort Person hier nicht eine eigentliche Person, ein persönliches Subjekt, bedeute, oder die Bevorzugung des Wortes Dreifaltigkeit, ist in ihrer Absicht, den Monotheismus zu wahren, ebenso verständlich und berechtigt, als in ihrer Erfolglosigkeit zweifellos, wenn anders damit die Lehrformel als eine für unser Denken vollziehbare behauptet werden soll. Dasselbe gilt anderseits von der Versicherung, dass man rückhaltlos Vater, Sohn und Geist in ihrer Besonderheit betonen dürfe, weil ja ihre Einheit für den Glauben selbstverständlich sei. Ist aber das einzig unsrem Denken sich darbietende Schema, jenes Verhältnis des Allgemeinbegriffs zu den einzelnen darunter befassten Gegenständen, kein Mittel, die Formel denkbar zu machen, sondern vielmehr ihre Unvollziehbarkeit

zu erweisen, so wird man im voraus keine Hoffnung haben, dass Analogien, die im letzten Grund auf jenes Grundverhältnis zurückzuführen sind, eine bessere Hilfe gewähren. Es sind seit den ältesten Zeiten christlicher Spekulation zwei, die vom menschlichen Selbstbewusstsein und vom Verhältnis der Liebe. Beide, schon von Augustin in grossartigster Ausführung vertreten, wie sie Erneuerer im vorigen Jahrhundert selten erreichten, führen zu demselben entgegengesetzten Ergebnis. Entweder werden aus den drei Personen blosse Momente des göttlichen Wesens; das ist der Fall, wenn man in der Zergliederung unseres Selbstbewusstseins eine dreifache Grundbeziehung glaubt finden und darin ein Abbild des göttlichen Innenlebens sehen zu dürfen, wie immer man im einzelnen dabei die Worte wechselte, von Augustins Gedächtnis, Intellekt, Wille (d. h. dem Inhalt des Bewusstseins, dem Bewusstsein und der Bezogenheit beider im Selbstbewusstsein), bis zu Dorners an das Hegelsche Ansichsein, Fürsichsein und Anundfürsichsein anknüpfender Konstruktion. Oder geht die Einheit des göttlichen Wesens durch die Betonung der Personen verloren; das ist der Fall, wenn man, in das Erleben der Liebe sich vertiefend, das liebende Subjekt, das geliebte Objekt und die gegenseitige Liebe glaubt unterscheiden und darin wiederum ein Abbild des innergöttlichen Liebeslebens sehen zu dürfen. Denn es ist von Augustin bis Liebner nie gelungen zu zeigen, wiefern die gegenseitige Liebe eine besondere Person sei; während Liebender und Geliebter eine für den beabsichtigten Zweck nur allzugrosse persönliche Selbständigkeit besitzen. Diese beiden Gleichnisse mögen zugleich noch daran erinnern, dass in der überlieferten Trinitätsformel ein doppeltes Interesse sich befriedigt: das des christlichen Glaubens, dem durch »Sohn und Geist« die Frage nach ihrem Verhältnis zum Vater aufgegeben ist; und das einer zwar mit christlichen Interessen sich verknüpfenden, an sich aber allgemeineren Zwecken dienenden Spekulation über Gottes Persönlichkeit und Gottes Verhältnis zur Welt, wie diese im Logosgedanken von der alten Kirche ausgesprochen und dann mit dem Sohnesgedanken verknüpft wurden. Deutlich gehört mehr in den letzteren Kreis jene Konstruktion aus dem Selbstbewusstsein, in den ersten mehr die andere aus dem Gedanken der Liebe. Und dem entspricht es, dass der un-

mittelbare Christenglaube, so selbstverständliche Voraussetzung ihm die Einheit Gottes ist, Vater, Sohn und Geist unbekümmert um diese Einheit in ihrer besondern Bedeutung betont, indess jene allgemeinere Spekulation grundsätzlich dazu neigt, nur von einer dreifachen Wesensbeziehung in Gott zu reden.

Damit sind wir aber auf den Ausgangspunkt des Trinitätsgedankens in der Glaubenslehre zurückgeführt. Von Wort und Geist Gottes war schon zu reden beim christlichen Schöpfungsgedanken: aber nicht im Sinn einer auf sich selbst gestellten Spekulation. Auch hätten wir dort nur mittelst künstlicher Unterscheidungen das von Wort und Geist Gesagte zur Grundlage eines trinitarischen Gedankens machen können; Wort und Geist sagten dasselbe aus, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten. Als dann diese Gedanken in der christlichen Lehre von der vollkommenen Selbstoffenbarung Gottes in seinem Sohn Jesus Christus an die von seinem Geist erfüllte Gemeinde ihren Abschluss fanden, sah sich die christliche Glaubenserkenntnis vor ein Geheimnis gestellt; nicht ein solches, welches den dankbaren Lobpreis minderte oder verhüllte, dass das von Ewigkeit verborgene ein geoffenbartes Geheimnis geworden ist, wohl aber in dem Sinn, dass unsre irdische Erkenntnis an die Grenze vollbefriedigenden Ausdrucks für dasselbe stösst. Das war an der Stelle, als wir die höchsten Aussagen der Glaubenserkenntnis von Jesus Christus zusammenfassten. Es schien uns nicht mehr ein Entscheid des Glaubens, wie wir in irdischer Sprache diesen Glauben bezeichnen sollen. Und da nun in der Lehre vom heiligen Geist diese Bescheidung in der Christologie nicht aufgehoben worden ist, vielmehr in der Lehre vom Geist weniger als in der Christologie eine Aufforderung liegt, in die Tiefen des göttlichen Innenlebens mit unsern Gedanken einzudringen, von selbständigen Unterschieden im ewigen göttlichen Wesen zu reden, so müssen wir auch an der jetzigen Stelle darauf verzichten. Denn so liegt doch wirklich die Sache. Der Glaube an den heiligen Geist im schon bestimmten Sinn ist ein wirklich unentbehrliches Moment des christlichen Heilsglaubens; wir gefährdeten sonst die Gewissheit der wirklich persönlichen Gemeinschaft mit Gott. Ja man kann ohne Übertreibung sagen: ohne diesen Glauben an den heiligen Geist wäre der Glaube an Christus nicht nur unvollständig, sondern missverständlich, er könnte dazu

verführen, den Glauben an den Einen Gott und Vater unsres Herrn Jesu Christi und durch ihn unsern Vater zu gefährden. Aber etwas ganz anderes ist es (und darum handelt es sich jetzt), für das göttliche Innenleben die Bedeutung einer dritten »Person«, des heiligen Geistes, erweisen zu wollen. Dazu bietet zweifellos der Glaube an den heiligen Geist noch weniger Anreiz als der Glaube an Christus.

Mithin bleibt uns nichts übrig, als den unverlierbaren Sinn der überlieferten Formel, d. h. aber das noch einmal aussprechen, was in der Lehre von Christus und vom heiligen Geist ausgeführt wurde und was deutlich auch die leitende Absicht der Kirche war, als sie in den Formen des damaligen Denkens ihre Gotteslehre feststellte: nicht eine zufällige, vorübergehende, darum überbietbare Offenbarung Gottes ist uns in Jesus geschenkt, sondern wirklich die vollkommene Selbstoffenbarung Gottes, der heiligen Liebe; und wenn Gott in Christus Glauben, persönliches Vertrauen auf diese seine Liebe, in seiner Gemeinde und in jedem einzelnen von uns erweckt, so ist das wirklich persönliche geistige Gemeinschaft mit ihm selbst. (Vgl. S. 454 ff.) Und zwar ist das so verstandene Bekenntnis ebensowohl eine Schutzwehr des Monotheismus wie eine Abwehr des Pantheismus. Jenes, weil Sohn und Geist Sohn und Geist des Vaters sind; dieses, weil die zu Gottes wirklicher Gemeinschaft erlöste Menschheit nicht zerfliesst in das göttliche Leben, sondern solche Gemeinschaft hat durch den Sohn im Geist. Und auch die andere Absicht der alten Trinitätslehre, neben der rein religiösen sozusagen die das Weltverständnis erschliessende, ist aufrecht erhalten; nur ist an die Stelle der Welt überhaupt die Geschichte getreten. In ihr offenbart sich Gott wirklich, wird der Welt wahrhaft immanent; aber, gleichfalls entgegen aller pantheistischen Ineinssetzung, durch Christus im Geiste. Allein schon diese letzteren Gedanken (Kaftan) gehören zu unsrem christlichen Glauben nur, sofern sie in jenem einfachsten Sinn des Bekenntnisses enthalten sind.

Je weniger dieses Grösste, was in keines Menschen Herz gekommen, was Gott uns geschenkt hat (1 Kor. 2, 13), mit angeblich hohen Worten über Einheit und Dreiheit verkleinert wird, desto mehr hat auch die christliche Gemeinde

das Recht, ihren Glauben an Vater und Sohn und Geist sich nicht verwirren zu lassen mit den Mythologumenen, welche die vergleichende Religionsgeschichte in Fülle darbietet, etwa sogar mit so ähnlichen Namen wie »Vater, Sohn und Fürsprecher«. In der Bildung der christlichen Formel mag »ein allgemein menschlicher Zug zur Bildung göttlicher Dreiheit« mitgewirkt haben: der wirkliche christliche Heilsglaube an Gott den Vater durch Christus im heiligen Geist, so wie derselbe nun dargelegt wurde, ist etwas durchaus Selbständiges und Eigenartiges: der Glaube an Gottes wirksame, geistig-wirkliche Selbstoffenbarung in Jesus Christus. Mit den Farben katholischer Überlieferung hat Albrecht Dürer diesem Glauben in seinem evangelischen Grundverständnis auf dem Bild ergreifenden Ausdruck gegeben, das den Gekreuzigten vom Vater in die Arme geschlossen zeigt: er gehört zu ihm, dem Vater, als dem, in welchem die geisterfüllte Gemeinde der Seligen allein mit dem Vater Gemeinschaft hat, eine Gemeinschaft, deren Wirklichkeit aus ihren Angesichtern leuchtet, so dass das Symbol des Geistes, die Taube, nicht wie sonst so oft nur als überliefertes Beiwerk wirkt.

Die christliche Hoffnung (Eschatologie).

So wenig die Trinitätslehre für die Eschatologie aufbehalten werden durfte, so gewiss richtet sie doch den Blick auf sie: »wir werden erkennen, wie wir erkannt sind« (1 Kor. 13, 12). Aber freilich aus noch viel tieferen Gründen verlangt die Eschatologie ihr Recht: der christliche Glaube ist um seiner Art willen christliche Hoffnung. Das musste betont werden von der ersten allgemeinen Definition unsrer Religion an (S. 48 ff.) durch alle einzelnen Lehrstücke hindurch bis zur Begriffsbestimmung des Glaubens (S. 516 ff. 531 ff.). Und diese Bedeutung der Eschatologie, der Lehre von den »letzten Dingen« (das nicht ganz zutreffende Wort stammt aus Sirach 7, 40), gilt es noch besonders zu vergegenwärtigen, weil sie den Weg zu ihrer Behandlung weist.

Es ist ein feinsinniges Urteil, man solle jede Dogmatik von hinten herein lesen, in ihrer Eschatologie trete ihr innerster Charakter am klarsten heraus. In der Tat

fällt von ihr aus ein helles Licht auf alle einzelnen Lehrstücke: ob die Universalität der Heilsabsicht Gottes, ob der persönliche Verkehr mit dem persönlichen Gott mit rückhaltlosem Ernst behauptet ist, ob die bleibende Bedeutung des Erlösers, ob die Sündenvergebung in ihrer Einheit mit dem Sieg über die Sündenmacht — darüber kann die Eschatologie keinen Zweifel mehr lassen, auch wenn etwa vorher unbestimmte Sätze nicht sofort als solche erkennbar waren. Auch ist der Grund dieses Sachverhalts unschwer einzusehen. In der Lehre von den letzten Dingen wird die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit als vollendete, also die Idee unsrer Religion, das christliche Prinzip rein dargestellt: aber eben nicht als blosse Idee im Sinn des nie völlig verwirklichten Ideals, sondern als vollendete Wirklichkeit. Daher verrät es sich jedenfalls endlich in der Eschatologie, ob die Realität dieser Gottesgemeinschaft unverkürzt zu ihrem Rechte kommt. Was so zunächst vom Inhalt der christlichen Hoffnung gilt, gilt naturgemäss ebenso von Art, Norm und Grund ihrer Aussagen. Von der Art, der symbolischen Ausdrucksweise für die Glaubenswirklichkeiten der Christenhoffnung, die weder die Bestimmtheit des innersten Gehalts noch seine Gewissheit aufhebt, aber oft schon gefährdet hat, wenn nicht zuvor in der ganzen Glaubenslehre dagegen Vorsorge getroffen war. Von der Norm: jede Unbestimmtheit in der Frage, nach welcher Regel die Glaubenssätze gebildet werden sollen, rächt sich zuletzt in der Eschatologie am empfindlichsten. Vom Grunde: denn stets überzeugten wir uns, dass die Entscheidung über die Norm der Glaubensaussagen an der über ihren Gewissheitsgrund hängt. Kurz, in allen Beziehungen ist dies letzte Kapitel der Dogmatik ein Spiegel für ihr Wesen nach Inhalt und Form überhaupt.

Steht demnach die wissenschaftliche Bedeutung der Eschatologie in umgekehrtem Verhältnis zu der Sorglosigkeit, mit der sie oft wie ein unwichtiger Anhang behandelt wird, so fordert die Sache selbst wenigstens ein Wort auch über ihre praktische Wichtigkeit. Die treuherzigen Erörterungen unsrer Alten über Notwendigkeit, Nützlichkeit, Würde dieser Lehre finden Widerhall in allem unverbildeten Empfinden. Der Gedanke an das Ende wird nie trivial, wie sehr auch spottender Leichtsinn oder finsterer Ernst

dazu mit oder ohne Absicht auffordern. Denn »dem unmittelbaren Empfinden erscheint nichts so selbstverständlich wie die Tatsache seines eigenen Lebens. Dagegen das Aufhören dieses so selbstverständlichen Daseins erregt immer aufs neue sein Erstaunen« (Rohde). Daher liegt jener Gedanke an das Ende als unheimlicher Schatten auf dem alternden Leben und reizt zur Hoffnung das Hochgefühl der Jugend, vor welcher der goldne Tag glänzend liegt, und die in ihrer Sehnsucht »was hab' ich, wenn ich nicht alles habe«, widerwillig sich vom sogenannten Glauben an die andere Welt abwendet, der nur einer Versicherungsanstalt für alle Fälle gleicht (»es ist nur wegen der Ewigkeit«), aber leuchtenden Auges nach den Zinnen der ewigen Stadt ausschaut. Der bewusst christliche Glaube aber kann gar nicht anders als auf die Vollendung hoffen; sein eigener Besitz treibt ihn dazu, weckt ein Gefühl des Mangels. Er erlebt beides: die Armut ist Mutter des Reichtums, aber auch der Reichtum Mutter der Armut. Jenes hat er erlebt, als er, in sich nichts, von Gott sich alles schenken liess; unaussprechlich beschenkt hat er in diesem Geschenk neues Bedürfen kennen gelernt. Sein Haben ist in sich selbst ein Nochnichthaben: je grösser und gewisser jenes, desto mehr zugleich dieses.

Allein auch darin zeigt sich die Bedeutung der Eschatologie, dass gerade sie eine besonders umstrittene Grösse geworden ist. Und zwar keineswegs nur auf dem Herrschaftsgebiet des wissenschaftlichen und praktischen Materialismus, sondern gerade in den ideal gerichteten Kreisen des modernen Bewusstseins. »Für das religiöse Bewusstsein der Gegenwart tritt die Unsterblichkeitshoffnung immer mehr zurück und wird zu einem Sekundären, so dass man die Euthanasie dieses Dogma unschwer wird prognostizieren können.« Unter den Gründen für diese Abneigung wird besonders oft der wiederholt, dass »ein Zustand durch nichts getrübter Seligkeit für ein fühlendes und denkendes Wesen kaum für eine Woche, geschweige für eine Ewigkeit zu ertragen wäre.« Das ist deutlich mehr ein Beruhigungsgrund als ein Beweisgrund. Als solcher gilt, wie keines Beweises bedürftig, die unlösliche Einheit dessen, was man einst als Leib und Seele unterschied. Aber unwillkürlich eilt man, in unausgesprochener Rücksicht auf den Lebenshunger des natürlichen Gefühls, zu jener Versicherung, dass ein ewiges

Leben kein erstrebenswertes Gut sei, und fügt etwa, altberühmte Worte verwertend, hinzu, nicht mehr leben sei besser als das beglückteste Leben; nicht die Vernichtung, sondern der Gedanke daran sei schmerzlich; der Tod gehe uns nichts an, denn »wo wir sind, ist der Tod nicht, und wo der Tod ist, sind wir nicht.« Und das wirke, sagt man, schon im modernen Gefühl: neun Zehntel aller Menschen sterben ruhig, und zumal die Zunahme des Selbstmords beweise, dass man nicht mehr recht an den Richter glaube. Von den Edleren aber wird die Beschränkung auf die kurze Spanne irdischen Lebens als Aufruf verwertet, es zu innerer Unendlichkeit zu verklären, und an die Stelle der Unsterblichkeit des einzelnen den »sozialen Zukunftsglauben« zu setzen.

Unterdrücken wir hier die Frage, welche Kraft solche Gedanken wirklich haben, insbesondere ob dieser soziale Zukunftsglaube vor dem Umschlagen in pessimistische Resignation geschützt sei, und verweilen wir noch einen Augenblick bei der Stellung der heutigen christlichen Gemeinde zur christlichen Hoffnung. In ihr selbst um der Wahrheit willen die Spuren der Diesseitigkeitsstimmung aufzusuchen und anzuerkennen ist ein wehmütiges, aber notwendiges Geschäft. Gewissenhafte Kenner auch der im engern Sinn frommen Kreise glauben wahrzunehmen, wie gross gerade hierin die Wandlung der Zeiten ist, auch wenn man nur etwa den älteren Pietismus noch der dreissiger Jahre des vorigen Jahrhunderts mit einzelnen Gestaltungen des heutigen vergleicht. Sie beklagen, dass bei den einzelnen die schlichte Todesbereitschaft und -Freudigkeit zu vermissen sei, wie im Grossen die Richtung auf die Vollendung des Reiches Gottes. Und sie gerade haben ein Gefühl dafür, dass die daneben vorhandene gereizte und ungerechte Betonung gewisser eschatologischer Lieblingsmeinungen manchmal nur die Kehrseite eben dieses Erlahmens der lebendigen herzlichen Christenhoffnung ist; dass nicht jeder Kampf um die Hoffnung, nicht jedes Bekenntnis zu der Wiederkunft Christi das Siegel der hellen und warmen Wahrheit an sich trägt.

Bei dieser Sachlage, wegen der grundsätzlichen und praktischen Bedeutung der Eschatologie überhaupt und heutzutage im allgemeinen Bewusstsein wie in der christlichen Gemeinde, wird die Dogmatik sich der Aufgabe nicht ent-

ziehen dürfen, gerade unser Lehrstück, bei aller Kürze mit strenger Methode zu behandeln; mag dabei einzelnes sogar wie eine umständliche Wiederholung erscheinen, wenn es nur der unmissverständlichen Deutlichkeit dieses Abschnitts, damit aber aus den genannten Gründen der ganzen Glaubenslehre dient. Mit anderen Worten: eine sachgemässe Anwendung der allgemein für die Glaubenslehre gültigen Prinzipien auf unser besonderes Lehrstück ist unumgänglich, und diese Anwendung wird am deutlichsten durch eine kritische Orientierung über die verschiedenen, in der Geschichte aufgetretenen Grundauffassungen vom Wesen der christlichen Zukunftshoffnung und der ihnen entsprechenden Begründung und Methode. Diese

Grundlegung durch kritische Umschau

sichern wir vor einer an dieser Stelle ungerechtfertigten Weitläufigkeit, indem wir ihr Ergebnis, zunächst ganz im allgemeinen, in einem kurzen Satz vorausnehmen. Es lautet genau entsprechend dem an die Spitze gestellten Gedanken von der Bedeutung unsres Lehrstücks. Die Eschatologie ist ein wesentliches Stück der *Religion*, d. h. zuerst: die Eschatologie hat in der Religion die Wurzeln *ihrer Kraft*; wenigstens der ernsthafte, wirksame Glaube an eine Zukunft über diese Welt hinaus: »die Religion hat ihn stark gemacht« (Rohde), aus welchen Quellen immer er sonst noch geflossen sein mag. In der einzig starken Religion ohne kraftvolle Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode, in der Israels, löst sich dieses Rätsel in der Erkenntnis, dass sie ihre Stärke in dem Glauben an eine irdische Zukunft ohnegleichen hat und in diesem Glauben an den in der Zukunft der wirklichen Welt sich wirksam erweisenden Gott erst die Bedingungen geschaffen hat, unter denen eine Zukunftshoffnung, die neue Existenzbedingungen voraussetzt, überhaupt erst voller Ernst werden konnte. Aber unser vorausgestellter Satz, die Eschatologie sei ein wesentliches Stück der Religion, heisst nicht nur: sie hat aus der Religion ihre Kraft. Nicht nur die Energie der Hoffnung, auch ihre *Art hängt an der Religion*, zu der sie gehört. Das beweisen die Gedanken vom Schattenreich bei den Griechen, von den

Jagdgründen bei den Indianern, der deutschen Wallhall, dem islamitischen Paradies, dem christlichen Himmel, dieser selbst so verschieden gedacht in den christlichen Konfessionen und Gemeinschaften: wie die Religion, so die Eschatologie.

Diese Einsicht in das religiöse Wesen der Eschatologie erschliesst den richtigen Weg zu ihrer sachgemässen Darstellung wie zu ihrer methodischen Begründung. Sie kann ja dann selbstverständlich nur nach der in der betreffenden Religion gültigen Norm bestimmt und nur nach der für sie gültigen Begründung als wahr erwiesen werden. Aber hierzu ist zunächst ein Blick auf die **Geschichte der christlichen Eschatologie** notwendig, um das im voraus genannte Ergebnis anschaulich zu begründen. In der alten Kirche unterscheidet man allgemein die chiliastische Periode mit ihrem Losungswort »kommen möge die Gnade und vergehen die Welt« und die durch die Einbürgerung der Kirche in die Welt bedingte Spiritualisierung der Zukunftshoffnung. Wir dürfen auf alles einzelne verzichten, wie interessant es auch sein mag: die naheliegende Parallele mit der Stimmung des Neubekehrten, die Glut der Begeisterung, aber auch die Gefahr der Ungeduld, die Sättigung mit Wirklichkeiten und die Neigung, Irdisches mit Himmlischem zu verwirren; ebenso Wahrheit und Schranke jener in Alexandrien vorzugsweise gepflegten »Vergeistigung« wie der gewaltigen Reaktion im Montanismus. Es genügt ein lebendiger Eindruck von dieser Fülle eschatologischen Lebens: gewiss, es ist christliche Hoffnung: aber ist es die ganze unverkürzte reine Christenhoffnung? Ebenso im Mittelalter: das Jenseits nah an den Grenzen der diesseitigen Welt, die Kirche des irdischen Reichs Gottes greift hinüber in das himmlische; welcher Ernst des Gerichtsgedankens und zugleich welches Spiel mit ihm! Die Reformation war auch in der Eschatologie Rückgriff auf die Anfänge unter neuen Verhältnissen in neuer Art: man vergleiche Luthers Bitte »komm Herr Jesu«, sein Verlangen nach dem »lieben jüngsten Tag«, mit Gregors VII »dictatus«, evangelische Lieder, wie das »Wachet auf ruft uns die Stimme« mit den mittelalterlichen Gesängen; und bedenke, wie solches Leben in der Hoffnung Kraft und Antrieb wurde für das Leben in der Gegenwart, soviel ungelöste Widersprüche dabei vorliegen mögen. Was dann die Orthodoxie in ein System brachte,

war auch auf diesem Gebiet treues Festhalten wie Verkürzung der verheissungsvollen Prophetieen Luthers: dem tiefen Ernst um »ein seliges Stündlein« für den einzelnen, das die besten Dichter fast in jedem Schlussvers erbitten, entsprach nicht die Weite des Blicks auf das Ganze des Reiches weder in dieser noch in jener Welt. Grossartiger war Speners Hoffnung auf bessere Zeiten, aber bald wurde daraus kleinliche Berechnung des tausendjährigen Reichs; und Johann Jakob Mosers Erkenntnis, dass auch das vollendete Reich ein Reich der Liebe sei, vermochte die alte wieder aufgenommene Lehre der Schultheologie, dass sein Inhalt wesentlich im Schauen Gottes bestehe, oder die Gedanken des Chiliasmus an äussere Herrschaft nur in grossen Seelen zu überbieten. Der Rationalismus aber löste überhaupt die bestimmte christliche Zukunftshoffnung in dem Gedanken unendlichen Fortschritts auf, dem gegenüber die Spekulation mit ihrer Leugnung dieser verarmten Unsterblichkeit und deren Versetzung ins irdische Leben wie eine Bereicherung erscheinen konnte. In der Gegenwart aber steht, von Rom abgesehen, das auch im neuen Weltbild Raum für seine himmlische und höllische Topographie findet, seltsam eine fantastische Eschatologie der Sekten neben weitestverbreitetem Skeptizismus der Massen, indes Vertreter der kirchlichen Theologie zwar wiederholt den Anspruch erhoben haben, die noch nicht endgültig abgeschlossene Eschatologie zu vollenden, aber damit im wirklichen Leben ganz besonders erfolglos geblieben sind. Neben dem allem aber und weithin unabhängig davon wirkt die christliche Hoffnung als stilles, starkes Leuchten, nämlich für alle, die das Evangelium persönlich sich aneignen.

Und eben das ist der **Ertrag dieses geschichtlichen Überblicks:** es hat mancherlei christliche Eschatologie in der Geschichte der Kirche gegeben, und sie entsprachen im allgemeinen der jeweiligen Gesamtauffassung des Evangeliums; aber in keinem vermögen wir den genauen und vollständigen Ausdruck christlicher Hoffnung zu finden. Die Geschichte der Eschatologie zeigt wieder ganz besonders deutlich die Stadien, die das Dogma überhaupt mit einer solchen Regelmässigkeit durchläuft, dass man von einem geschichtlichen Gesetz reden darf: Verbindung des Evangeliums mit fremden, wenn auch zeitweilig wertvollen Stoffen, allseitiger Ausbau

dieser Grösse, Auflösung durch den inneren Widerstreit der verschiedenen Elemente, Neubildung durch Neuerfassen des Evangeliums mit den Mitteln einer neuen Geisteswelt (vgl. S. 261 ff.). Auch auf unsrem Gebiet tritt uns einerseits die lebhafteste Betonung und genaueste Ausführung der Zukunftsbilder entgegen, andrerseits äusserste Unsicherheit über das Was und grösste Zurückhaltung, Skepsis oder Negation in bezug auf das Dass. Aber das sind feindliche Brüder, die zusammengehören und einander mit innerer Notwendigkeit abwechselnd die Herrschaft abtreten. Hier nur Beispiele: Die zuversichtliche Allwissenheit über die letzten Dinge ist ebensowohl in der Orthodoxie als im Enthusiasmus zu Hause. In jener: die Scholastik entwirft eine himmlische Karte von den fünf Aufnahmeorten der abgeschiedenen Seelen; über den Auferstehungsleib der Kinder wagen noch unsere Altprotestanten Urteile, als handle es sich um einen Gegenstand irdischer Erfahrung, und an ein Buch wie Schottelius »die Hölle«, Wolffenbüttel 1776, (»wer dies nicht annimmt, ist ein blitzdummer Mensch») zu erinnern ist nicht unnütz, weil man sonst leicht das Wirkliche für unmöglich hält. Aber verwegene Spekulationen z. B. über den Zwischenzustand werden auch noch unter uns von nicht ganz wenigen als besonderer Glaubensbeweis angesehen. Verbreiteter ist diese Neigung allerdings in den schwärmerischen Sekten, in denen oft das Krauseste für das Tiefsinnigste und das Unwahrscheinlichste für das Frömmste gilt; z. B. wird nach der Lehre der Sabbatisten oder Adventisten vom 7. Tag der Herr wiederkommen, wenn die 144000 versiegelt sind, die das Malzeichen des Tiers nicht angenommen, d. h. das Heidenfest, den Sonntag, nicht mitgefeiert haben. Ein solches Abenteuer pflegen dann so gestimmte Kreise bei andern ruhig als das zu erkennen, was es ist, aber nur um selbst auf ein anderes nicht weniger verwegenes auszugehen. Freilich darf man, um die Gefahren unsres Gebiets sich ehrlich zu vergegenwärtigen, nicht verschweigen, dass auch ganz Grosse und sonst besonders Nüchterne ihnen wenigstens irgendwo erlegen sind; anders kann man angesichts von Mark. 13, 32 J. A. Bengels Berechnung des Wiederkunftsjahres auf 1836 doch nicht bezeichnen.

Kurz: die Glaubensnorm der Offenbarung ist bei einer Eschatologie nicht innegehalten, die, ob im feierlichen Ge-

wand der Orthodoxie oder im phantastischen der Schwärmerei alles mögliche und das alles gleich gewiss zu wissen behauptet. Aber dasselbe Urteil gilt von ihrer Entleerung und von ihrer Negation. Unter diesen allgemeinen Worten müssen wir freilich der Kürze wegen sehr Verschiedenes und Verschiedenartiges zusammenfassen, aber unter dem eben genannten Gesichtspunkt gehört es doch wirklich zusammen. Dem Rationalismus galt alles Konkrete der christlichen Hoffnung als vergängliche, zumeist von bewusster Akkommodation gewobene Hülle, Wiederkunft Christi so gut wie unsere Auferstehung. Es blieb Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, diese drei: »aber die Unsterblichkeit war die grösseste unter ihnen« (Strauss). Mit ihr war es Unzähligen ein ehrlicher Ernst, und die Kraft solcher Überzeugung unterschätzen wir oft ohne Grund; vergessen, was die in so verkürzter, aber weithin wirklich geglaubter Eschatologie erzogenen Geschlechter in schweren Zeiten geleistet haben. Freilich, inhaltsarm war dieses auf sich gestellte, auf seine unendliche Fortentwicklung hinausblickende Ich, und wir verstehen, dass Schleiermachers Wort weithin als befreiendes empfunden wurde: »mitten im Endlichen eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion«. Mit Recht sagt Strauss, das sei im Grund alles, was das moderne Bewusstsein über die Unsterblichkeit zu sagen wisse. Wir dürfen hinzufügen, es sei nicht zufällig, dass dieses Bewusstsein mit Vorliebe gerade auf Schleiermachers Ausführungen sich beruft. Nämlich weil sie die schwachen Seiten der christlichen Hoffnung, wenn diese nicht die wirklich in ihrer Tiefe verstandene ist, glänzend aufdecken: »die geheime Selbstsucht, der verborgene irdische Sinn, die Art, wie die meisten Menschen sich die Unsterblichkeit bilden, und ihre Sehnsucht darnach erscheint mir irreligiös, ja ihr Wunsch, unsterblich zu sein, hat keinen Grund als die Abneigung gegen das, was das Ziel der Religion ist. Sie wollen aus der gewohnten Beschränkung nicht hinaus und streben höchstens nach weiteren Augen und besseren Gliedmassen. Aber Gott spricht zu ihnen, wie geschrieben steht: wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten. Möchten sie doch versuchen, aus Liebe zu Gott ihr Leben aufzugeben, schon hier ihre Persönlichkeit zu vernichten und im einen und allen zu leben.« Schleiermacher hat es selbst ausgespro-

chen, dass in diesen Worten der Widerwille gegen die Selbsttäuschung einer geringen Denkungsweise etwas stark aufgetragen sei; aber sie sind für die Leugnung individuell-persönlicher Unsterblichkeit als eine willkommene Verklärung immer wiederholt worden. Und dass es sich wirklich um Leugnung, nicht, wie bei Schleiermacher, um eine offene Frage handle, wurde in der Hegelschen Schule unzweideutig klar; aber auch nachdem darüber kein Zweifel mehr sein kann, ergreift uns die Geschichte jener uns nahen und doch so fremd gewordenen Bewegung: das Schweigen des Meisters, die Verheissungen optimistischer Schüler, mehr wohlgemeint als deutlich, die rückhaltlose Durchführung des Prinzips bei Strauss und Feuerbach, oder unter den Dogmatikern bei Biedermann. Neben der ernsthaften Negation, in der man nicht selten den Schmerz der Entsagung zittern fühlt, fehlte es bald auch nicht an Frivolität: »Der jüngste Tag ist der, an dem einem jung zu Mute wird und man um Tod und Ewigkeit sich nicht bekümmert« (Edelmann). Beides gilt dann auch im Blick auf die Gegenwart, von der wir ausgingen. Nur macht sich die Negation nicht mehr im Namen der Spekulation geltend, sondern des Materialismus, und zwar in breiten Massen desto lauter, je stiller es davon in der strengen Wissenschaft geworden ist. Aber man würde irren, wollte man deswegen von einer aufsteigenden Linie der Eschatologie reden. Die Zurückhaltung ist grösser geworden, aber es ist doch im wesentlichen die Zurückhaltung der Skepsis. »Wir haben in den Gräbern nichts zu suchen.« Gewiss tönt in diese Skepsis oft und öfter, als sich für andere offenbart, die Urgewalt des Hamletwortes hinein »sterben — schlafen! vielleicht auch träumen! — Ja, da liegts: was in dem Schlaf für Träume kommen mögen«. Aber eine Macht des jetzigen irdischen Lebens ist der Glaube an das Ewige nicht, ausser soweit der christliche Glaube überhaupt sich als lebendige Macht erweist.

Damit sind wir wieder bei unsrem Grundgedanken, den wir erläutern wollten. Eschatologie hat ihre Heimat in der Religion, durch sie ist sie wirkungskräftig, durch sie wird sie bestimmt; die christliche Zukunftshoffnung hat Kraft und Art von der christlichen Religion. Vieles ist schon in ihrem Namen laut geworden, was nicht aus ihr stammt: und ist dies in Zweifel und Verneinung dahingegangen, so ist damit

gleichfalls nichts über die wirklich zur christlichen Religion gehörige Eschatologie entschieden. Mit anderen Worten: wir sind in der Eschatologie mit ganz besonderem Nachdruck auf den allgemein gültigen Grundsatz der Dogmatik zurückgewiesen, jeden Glaubenssatz streng ihrer obersten Norm gemäss zu gestalten. Als diese Norm wurde das Glaubensverständnis der Offenbarung erkannt und begründet. Ehe wir davon auf unser Lehrstück die Anwendung machen, erinnern wir uns, dass jene Bestimmung der Norm innerlich abhängig war von der Begründung der Wahrheit unsrer Religion. Und auch diese verlangt ausdrücklich, auf die Eschatologie angewendet, in ihrer Gültigkeit für sie bewährt zu werden. Ist doch eben dieses Gebiet besonders umstritten; und auch das beste, was über die Gestaltung der Eschatologie streng nach der Norm der Offenbarung gesagt würde, wäre wertlos, wenn auch nur ein Schatten des Zweifels uns begleitete, ob der **Wahrheitsbeweis** des Christentums auch für dieses Lehrstück ausreiche.

Sofort der negative Teil unsrer Apologetik (S. 90 ff.) ist, auf die Eschatologie angewandt, von besonderem Interesse. An die Stelle der spekulativen Gottesbeweise dort treten hier die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, und sie entsprechen einander deutlich. Sie haben auch dasselbe Schicksal. Es müsste wieder vor allem das Recht solchen Vernunftgebrauchs über die Erfahrung hinaus nachgewiesen werden. Gelänge das, so wäre doch der Beweis aus der Natur der Seele, aus ihrem Bewusstsein beziehungsweise aus ihrer »Einfachheit« oder »Substanzialität« nichts weniger als zwingend. Selbst der Philosoph, der über den kosmologischen Gottesbeweis verhältnismässig so freundlich urteilt, sagt über jenen: »wir haben ein Wort, können aber die Tatsachen des Schlafs, der Erschöpfung, der Störungen nicht aufheben. Könnten nicht auch die Seelen als Aktionen des Einen Seienden gedacht werden, ausgezeichnet durch die Fähigkeit, Mittelpunkte des Empfindens zu sein? Warum sollte nicht ihr Leben einer Melodie mit Pausen gleichen, während der ewige Urquell fortwirkt, aus dem, als eine seiner Taten, ihr Dasein und ihre Tätigkeit entsprang? Aus ihm würden sie entspringen, in folgerechtem Anschluss an ihr früheres Dasein« (Lotze). Und es bleibt bei dem vernichtenden Urteil: die ewige Fortdauer folgt umso gewisser aus dem

Titel der Substanzialität, je entschiedener man sie vorher willkürlich in sie hineingelegt hat. Etwas günstiger denken manche von dem dem teleologischen Gottesbeweis entsprechenden Argument für die Unsterblichkeit der Seele, das aus dem Reichtum ihrer irdischen Entwicklung ihre Fortentwicklung ableitet, etwa so wie Goethe in der Epoche seiner Vollendung den Gedanken, dass so viele geistige Keime nicht zur Reife kommen sollen, als unvernünftig bezeichnet. Jedenfalls würde er nur den geistig Reichen zugute kommen. Aber von einem zwingenden Beweis ist doch auch er überhaupt weit entfernt, wie starke Wurzeln er in der Teilnahme unsres Gemüts haben mag. Und das gilt zuletzt auch von dem sogenannten moralischen Beweis. Unter seinen mancherlei Formen wäre nicht die vom notwendigen Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit als die überzeugendste zu wählen, sondern die von der Unvernünftigkeit des nie völlig zum Ziel kommenden moralischen Strebens: das Gute muss wirklich werden, und gerade im guten Willen müssen die Widerstände überwunden werden. Allein abgesehen davon, dass für unsere Reflexion dadurch sich auch neue Schwierigkeiten erheben, sofern wir einen endlichen sittlichen Willen ohne möglichen Widerstand nicht vorzustellen vermögen, ist die Voraussetzung dieses »Beweises«, nämlich die Anerkennung eines unbedingten Sittengesetzes nicht Sache zwingenden Beweises, sondern persönlicher Entscheidung: die theoretische Vernunft macht Anlehen bei der praktischen; und wie weit die praktische reicht, ist selbst Gegenstand des Streites. Davon hier ganz zu schweigen, dass der sittlich Strebende auch ganz andere Zustände kennt, als die des frohgemuten Forderers, nämlich die bange Frage, ob er nicht wert ist zu Grunde zu gehen. Freilich, für die Unsterblichkeit gibt es nach der Meinung mancher Zeitgenossen einen weit bessern Beweis als alle diese brüchigen spekulativen Argumente, einen, um den es sich bei der Gotteslehre vernünftigerweise nicht handeln könne, einen exakten Erfahrungsbeweis. Wie dazu der Hypnotismus verwendet werden könne, ist freilich wohl nur für schon Überzeugte fassbar, denn über andere Existenzbedingungen als unsre jetzigen lehrt er schlechterdings nichts. Der Somnambulismus aber und der modernere Spiritismus ist für unsere Frage nichts weniger als exakte Wissenschaft, solange allzugefällige Vergesslichkeit eines sen-

sationsbedürftigen Publikums bereitwillig zulässt, dass die stets wiederkehrenden Betrügereien durch geschickt geleitete, vom Schimmer des Geheimnisses oft schon in ihrem Namen umgebene Zeitschriften immer wieder unter das Tatsachenmaterial eingereiht werden. Die Armseligkeit solcher Geistermanifestationen warnt ausserdem vor ihrer Überschätzung, selbst wenn sie sich erhärten liessen. Vollends ist für den christlichen Standpunkt Luk. 16 ein unmissverständliches Urteil. Übrig bleibt also im allergünstigsten Fall eine neue Illustration für das Dichterwort: es gibt viel Dinge zwischen Himmel und Erde, von denen sich eure Schulweisheit nichts träumen lässt. Aber auch dafür wird man bessere Gründe vorziehen. Gibt es keinen zwingenden Beweis, weder spekulativen noch erfahrungsmässigen, so droht aber von diesen Instanzen auch keine Widerlegung. Diese Kehrseite des Verzichts ist auch in der Eschatologie wirklicher Gewinn und verdient hervorgehoben zu werden (vgl. S. 96 ff.). Wie für sie seit Plato, so ist gegen sie seit Epikur nichts Neues gesagt worden, lautet ein geistreiches Wort. Genauer dürfen wir nach dem obigen sagen: mit der Einsicht in die Unbeweisbarkeit ist die in die Unwiderlegbarkeit gewachsen. Wenigstens für die wirklich ernsthafte Erkenntnistheorie, welche die Untersuchungen über die immanenten Schranken unsrer Erkenntnis nicht als ungeschehen behandelt. Denn für den unmittelbaren Eindruck des nicht tiefer Gebildeten hat unleugbar die Beobachtung des engen, ja unlöslichen Zusammenhangs zwischen den physischen und psychischen Vorgängen an Genauigkeit nicht nur, sondern eben damit an Zudringlichkeit zugenommen. Und das gewinnt materialistischer Deutung immer neue Anhänger. Besonders die Theorie vom psychisch-physischen Parallelismus wirkt zweifellos nach dieser Richtung, wenn sie, wie so oft, als letzte metaphysische Wahrheit auftritt; und ebenso im Zusammenhang damit halb durchdachte Folgerungen aus dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Hierin wird nur Wandel geschafft werden, wenn der echte Kritizismus, wie er auf den Höhen der Betrachtung immer mehr mit Bewusstsein herrscht, den unteren Regionen als eine Stimmung des geistigen Lebens sich mitteilt.

War es der Mühe wert, die negative Seite der Apologetik wenigstens in der Kürze auf unser spezielles Lehrstück

anzuwenden, so genügt in bezug auf deren *positiven* Aufbau in der Hauptsache die blosse Erinnerung. Wenn der böse Verdacht beseitigt ist, als gäbe es einen zwingenden Beweis gegen den Glauben an eine Vollendung menschlichen Lebens unter neuen Bedingungen des Daseins, so erwägt man dankbar, was aus Wertentscheidung des wollenden und fühlenden Geistes für diese Überzeugung sich sagen lässt, willig auch die Schranken solcher Begründung, wodurch das Gemüt für die Botschaft von der Tatsache der Wirklichkeit Gottes empfänglich wird und für die Untersuchungen, die sie deutlich machen und sicher stellen (S. 107 ff.). Dabei wird eben die Anwendung auf ein so eigentümliches Gebiet wie das der Zukunftshoffnung besonders deutlich machen, wie sehr gerade das Mass von Überzeugungskraft, das dort der Offenbarung zugeschrieben wurde, das von der Sache geforderte, wie von der Geschichte dargebotene ist. Z. B. auf die äussere Autorität der Kirche im römischen Sinn oder der Schrift im altprotestantischen ist die Gewissheit der christlichen Hoffnung klar genug nicht zu begründen. Aber auch Schleiermachers fromme Erfahrung bleibt ein schwankes Fundament, wie seine ganze Darstellung dieser prophetischen Lehrstücke zeigt: prophetisch sind sie ja gewiss, und daher hat die Bestimmtheit der Begriffe deutliche Grenzen, eine Wahrheit, die uns noch besonders beschäftigen wird; aber darum sind sie nicht unbestimmt im Sinne der Unsicherheit, sondern ein integrierendes Moment des Heilsglaubens. Eben indem sie als solche erwiesen werden, und dieser Aufgabe dient alles weitere, nehmen sie teil an dem Gesamtbeweis für unsern christlichen Glauben. Nur das mag noch hervorgehoben werden, wie wichtig gerade für die Eschatologie die in jenem Gesamtbeweis vertretene Stellung zur Auferstehung Jesu ist, und wie wir doch hier keineswegs über das dort Anerkannte hinauszugehen brauchen.

Wird diese Ausführung über die Wahrheitsbegründung der christlichen Hoffnung als richtig anerkannt, so ergibt sich daraus folgerichtig wie früher das Nötige über ihre **Norm.** Es ist die heilige Schrift in dem dort näher bezeichneten Sinn (S. 171 ff.). Aber eine ganze Reihe der Grundsätze über ihre Verwendung tritt hinsichtlich der Eschatologie in ein eigenartiges Licht. Vor allem der Hauptgedanke selbst: schriftgemäss ist ein dogmatischer Satz nicht, weil

er einer einzelnen Schriftaussage oder einer möglichst grossen Zahl einzelner Schriftaussagen gemäss ist, sondern weil er dem von der christlichen Gemeinde auf Grund der Schrift im Lauf ihrer Geschichte immer deutlicher erkannten Wesen der Glauben weckenden und vom Glauben verstandenen göttlichen Heilsoffenbarung gemäss ist. Mit diesem Gedanken ist in der Eschatologie so vollkommener Ernst zu machen, dass man sagen muss: aus dem Wesen heraus sind die Antworten abzuleiten auf Fragen, die etwa im Neuen Testament noch ausserhalb des Gesichtskreises lagen, aber für uns dringlich sind, etwa nach dem Schicksal der vor Christus Dahingegangenen. Die Anerkennung dieses Satzes ist geradezu eine Probe auf den richtigen Schriftgebrauch in unsrem Lehrstück. Während er aber in der christlichen Ethik so gut wie allgemein anerkannt oder jedenfalls stillschweigend befolgt wird, herrscht in bezug auf unser letztes Lehrstück in der Dogmatik gerade bei den dafür sich lebhaft interessierenden Kreisen vielfach die entgegengesetzte Meinung. Wegen der Schwierigkeit und Dunkelheit der hier zu verhandelnden Gegenstände, sofern sie die Grenzen irdischer Erfahrung (auch auf seiten des Frommen) völlig überschreiten, sei desto rückhaltlosere Unterwerfung unter den Buchstaben der heiligen Schrift und speziell der prophetischen Bücher Glaubenspflicht. Eine solche Stimmung ist doch für den Nachweis nicht unempfänglich, dass jedenfalls die wirkungskräftigsten Zeugnisse der Hoffnung auch im Neuen Testament unmittelbar an die klarsten Erfahrungen der Gläubigen sich anknüpfen wie Röm. 8, 31 ff. Und dann lassen sie sich auch nicht selten überzeugen, welche Gefahr für den Glauben in der Überschätzung des Ausserordentlichen und Vereinzelten liegt. Nämlich eben die, welcher sie durch den engsten Anschluss an das Schriftwort entgehen möchten, dass der Inhalt der Zukunftshoffnung selbst, weil ja jene bevorzugten Einzelstücke ohne Gewalt sich doch nicht zu einem lückenlosen und in sich selbst überzeugenden Ganzen vereinigen lassen, ins Wanken kommt, dass alle die ängstlich gehüteten Lieblingslehrstücke miteinander »prophetische« in jenem bedenklichen Sinne werden, unsichere Gestalten, phantastische Wünsche. Denn auch der Halt »es steht geschrieben« hat gerade auf diesem Gebiet nicht dieselbe Kraft, wie da, wo auf dem Felde wirklicher Glaubenserfahrung auch ein an sich

fremdes und unergiebiges Wort lebendige Frucht schaffen kann. Manchmal verrät sich dann diese Unsicherheit eines scheinbar besonders starken Glaubens in der Gereiztheit und der Neigung zum Richten gegenüber anders Denkenden.

Doch die Betonung dieses Grundgedankens ist nie als bequemes Mittel gemeint gewesen, sich über einen streng methodischen Schriftgebrauch im einzelnen hinwegzusetzen; im Gegenteil, er erwuchs uns aus einem solchen und er fordert ihn immer aufs neue. Wenden wir uns daher auch an unsrer Stelle seinen einzelnen Normen zu, so hat für die Eschatologie besondere Bedeutung der Satz über den Unterschied des direkt Offenbarungsmässigen, des eigenartig Neuen vom Volkstümlichen und Zeitgeschichtlichen. Nur liegt es durchaus in der Natur unsres Gebiets, dass auf ihm diese Anknüpfungen ganz besonders weiten Spielraum haben. Daher wird man den Belehrungen gerne Gehör schenken, die solche Zusammenhänge aufdecken und über den früher eng begrenzten Horizont hinaus nach Babylonien und Persien hin erweitern, namentlich auch etwa daher stammende Einflüsse auf die nachkanonische, speziell zur Zeit Jesu wirksame, jüdische Eschatologie aufhellen. Die von der Sache geforderte Vorsicht wird der Fortschritt dieser Wissenschaft von selbst zeitigen. Dann wird man auf die selbständigen Elemente schon in der jüdischen, vollends christlichen Zukunftshoffnung wieder genauer achten, wird auch sicherer bestimmen lernen, welche Vorstellungen sonst weit auseinanderliegenden Kreisen um der Sache willen als innerlich notwendige Bildungen gemeinsam sind, insbesondere aber die Kraft zur Umbildung gegebener Stoffe genauer bestimmen. Wenn irgendwo gilt hier die Norm: wenn zwei dasselbe sagen, ist es nicht dasselbe. Gerade in der »Prophetie«, wie sie der Eschatologie eigen ist, wechselt das Wort oft erst spät, nachdem längst ein altes einen völlig neuen Sinn gewonnen hat. Und vor allem ist das eine nicht zu vergessen, dass es neben breiten Gedankenreihen der christlichen Eschatologie, deren geschichtliche Zusammenhänge klar vor Augen liegen, auch ursprünglich christliche, ganz unscheinbare vielleicht und kurze Aussagen gibt, die für immer den wahren Sinn der neuen Hoffnung klassisch zum Ausdruck bringen. Eben aus diesen aber erbaut sich die christliche Eschatologie in erster Linie, indes jene umfangreichen, aber von Altem

und Fremdem stark legierten Bestandteile nur in abgeleiteter Weise und durch alle möglichen Vermittlungen hindurch einen Beitrag für sie liefern (vgl. nachher die Einteilung dieses Lehrstücks). Damit sind wir aber darauf geführt, auch die früher aufgestellten Einzelregeln in bezug auf die verschiedenen Schichten der heiligen Schrift auf ihren Wert für die Eschatologie zu prüfen. Direkte Benützung alttestamentlicher Stellen ist hierbei im allgemeinen selten, weil der Unterschied, ja Gegensatz zur christlichen Hoffnung, sich nicht verbergen kann: fast nur in Bezug auf die nationale Wiederherstellung Israels ist hier ein Kampf für die wirklich christliche Verwendung der alttestamentlichen Prophetie nötig. Im Neuen Testament wird, was die Zeugnisse der Gemeinde betrifft, der Grundsatz noch nicht allgemein angewendet, dass individuelles Sondergut einzelner Schriften nur dann Aufnahme beanspruchen kann, wenn sein Zusammenhang mit dem Gemeinsamen klar ist. Dies wird u. a. im Urteil über das tausendjährige Reich der Apokalypse praktisch, wenn man anders nicht schon entschlossen ist, es in die übrigen Schriften hineinzudeuten. Wenn ferner das Verhältnis der Gemeindezeugnisse zu dem Zeugnis Jesu ins Auge gefasst wird, so ist die gewaltige Gewissheit neben der grossen inhaltlichen Zurückhaltung im letzteren sehr bedeutsam. Zugleich für die Frage, wie weit in ihm selbst nicht für immer Massgebendes enthalten sei. — Eine ganz einzigartige Stellung wird, gerade von den der Zukunft mit Nachdruck zugewandten Kreisen, der Offenbarung Johannis zuerkannt: sei sie doch das einzige absichtlich prophetische Buch des Neuen Testaments, und sie zeuge selbst mit unvergleichlichem Nachdruck von ihrem Wert. Gegen letzteren Grund hat schon Luther zu bedenken gegeben, dass dies eben nicht die Art der höchsten Propheten sei. Überhaupt aber hat die Geschichte ihrer Auslegung die einseitige Bevorzugung der Apokalypse unmöglich gemacht. Die kirchengeschichtliche Deutung in ihrer bescheidenen Form (z. B. Luthers Verständnis des Drachen vom Papsttum) liess weite Partieen unerklärt, die konsequent durchgeführte scheitert an ihren innern Gewaltsamkeiten und Seltsamkeiten, ganz abgesehen davon, dass sie der Geschichte Gottes in der Zukunft willkürliche Grenzen setzt oder sie nicht mehr in diesem prophetischen Abriss der Kirchengeschichte unterbringen kann.

Dies gilt von der Beziehung der drei Engel auf Luther, Chemnitz und die Gegner Calixts (Calov), wie von Hengstenbergs Periodisierung, in der sogar das tausendjährige Reich als schon vergangenes eingereiht ist und Magog die Demagogie des Jahrs 1848 bezeichnet. Die reichsgeschichtliche Deutung, wie hoch sie über der eben bezeichneten steht und wie richtig ihr Grundgedanke ist, dass in der Geschichte des Reiches Gottes während seiner irdischen Entwicklung gewisse Grundkräfte und Mächte (Staat, Kirche, Wissenschaft) in immer neuen komplizierteren Formen sich verwirklichen und dabei gewisse Grundgesetze immer neue Anwendung finden, ist doch als Theorie mit dem Tatbestand der Apokalypse in Widerspruch. Die endgeschichtliche Deutung (Kliefoth), die alles Geweissagte erst in der Zukunft und zwar in der letzten, der Wiederkunft unmittelbar vorangehenden, erfüllt werden lässt, ist ebenso deutlich eine Verlegenheitsauskunft im Blick auf die Unmöglichkeit jener andern Methoden, als sie den Zweck einer solchen Weissagung für die Generation, die alles selbst erlebte, nicht deutlich zu machen vermag. Öffnen denn diese drei Schlüssel nicht das geheimnisvolle Tor, so kann gerade der Freund der dann allein noch übrigen zeitgeschichtlichen Deutung ohne Rückhalt wie ohne jede Zweideutigkeit anerkennen, welch hohen bleibenden Wert diese Zeugnisse auch für sehr veränderte Verhältnisse haben, und nicht nur um der Sendschreiben willen dem Urteil der Kirche in betreff der Kanonisierung dieser Schrift zustimmen. Nur nicht, als ob sie für die Eschatologie die magna charta der Wahrheit wäre; sondern eben soviel Bedeutung hat sie, als nach den angegebenen Normen des Schriftbeweises ihr im Ganzen des Neuen Testaments zukommt.

Im Anschluss an die Apokalypse wird noch eine andere Frage besonders dringlich, die, alle Ausführungen der Dogmatik begleitend, doch die Eschatologie vorzugsweise angeht: die nach dem symbolischen Charakter der religiösen Sprache. Man muss sich vor allem Umfang und Mass dieser Tatsache auf unsrem Gebiet ohne Rückhalt vergegenwärtigen. Symbole sind keineswegs nur Städte und Mauern, Seen und Hügel, Donner und Blitze, Festgewänder und Palmen, himmlische Tiergestalten; sondern auch das wohl grösste Wort christlicher Hoffnung »bei dem Herrn sein allewege, daheim sein bei dem Herrn« (Phil. 3; 2 Kor. 5.) und die erhabene

Schilderung der vollendeten Gemeinde Hebr. 12. hat symbolischen Charakter. Und zwar in höherem Mass als es sonst bei den religiösen Aussagen der Fall ist; aus dem einfachen Grund, weil in der Eschatologie von der Gemeinschaft mit Gott unter andern Daseinsbedingungen, als unter denen wir jetzt stehen, die Rede ist, und weil wir doch hiefür keinerlei Worte haben, als die. die aus den jetzigen genommen sind. Das aber gilt keineswegs nur von den einzelnen obengenannten Bildern, daher es je länger je mehr für unfromm gelten wird, sie im einzelnen auszudeuten (etwa bei den Donnern, wie eine Zeitlang geschah, an Kanonen, oder vorsichtiger an himmlische Luftkompressionen zu denken und bei den Fröschen an die zudringlichen Stimmen der Presse): sondern auch von jenen grossartig schlichten Worten; denn »bei« dem Herrn sein setzt den Raum voraus und »allewege« bei ihm sein die Zeit, während wir doch nicht sagen wollen, dass Raum und Zeit für unser Bewusstsein vorhanden seien so wie jetzt. Allein, wie es uns so manchesmal auf unsrem dogmatischen Weg erging: machen wir uns erst die Schwierigkeit ganz deutlich, so verliert sie eben damit ihre Gefahr für den Glauben. Wir vergegenwärtigten uns früher, dass überhaupt jede Aussage unsres höheren Geisteslebens symbolischen Charakter hat, von der Farbe sinnlicher Anschauung schlechterdings nicht sich lösen kann, selbst in den grundlegenden Sätzen der Logik nicht — wir können das Wort Grund nicht entbehren. dessen sinnliche Wurzel ganz besonders deutlich ist (S. 30. 150); der Grund dafür aber, warum in den eschatologischen Sätzen dieser Charakter am meisten hervortreten muss, ist soeben genannt worden. Mithin ist die Gültigkeit dieser Sätze davon völlig unabhängig, wird dadurch in keiner Weise vermindert, wenn anders tragfähige Gründe wie für unsern Christenglauben überhaupt, so für ihn als Hoffnung aufgezeigt sind. Nur der wichtige Grundsatz ist allerdings dann zugleich gewonnen, dass alle einzelnen Sätze so viel Geltungswert haben, als sie mit dem innersten Wesen der Glaubenshoffnung unlösbar zusammenhängen. Aber weil wir grundsätzlich befreit sind von der geheimen Angst, ein symbolischer Ausdruck sei ein unwahrer Ausdruck, Bezeichnung für etwas Irreales, nur in der Phantasie Vorhandenes, können wir uns unbefangen dem Verständnis auch der aller-

bildlichsten Worte hingeben, das »neu essen und neu trinken im Reiche Gottes« bereitet uns keinen Anstoss, sondern ist uns ein dankenswertes Wort, um die volle Lebendigkeit der Hoffnung, die ganze Realität der zukünftigen Welt auszudrücken.

Und somit mündet unsre methodische Erörterung in ein Wort über die Einteilung der Eschatologie. D. h. wir müssen in der folgenden Darstellung bewusst unterscheiden zwischen den massgebenden Grundgedanken der christlichen Hoffnung und den Einzelausführungen, die nicht ebenso zur Bestimmtheit und Allgemeingültigkeit herausgearbeitet werden können, und letzteres gilt namentlich von den Stadien des eschatologischen Prozesses. Z. B. dass die Vollendung an die Volloffenbarung Jesu geknüpft ist, ist mit dem Glauben an ihn gegeben; nicht ebenso das Wie dieser Offenbarung in bezug auf seine Vorbereitung und auf die begleitenden Umstände.

Die Grundgedanken der christlichen Zukunftshoffnung.

Um sie ebensowohl in ihrer unaufheblichen Wichtigkeit und Unerschütterlichkeit als mit der durch die Natur der Sache geforderten Vorsicht und Umsicht zu bestimmen, bleibt Schleiermachers dialektische Erörterung am Eingang dieses Lehrstücks die beste Anleitung. Indem seine Zergliederung der Schwierigkeiten ihn bis an die Grenze der Skepsis führt, wird die Erkenntnis ihrer tiefsten Gründe das beste Mittel, sie zu überwinden; und die Fülle der von ihm dargebotenen Gesichtspunkte wird zur wirksamen Kontrolle, ob nichts Wesentliches übergangen werde. Der Glaube, sagt er, fordert die Vollendung der Gemeinde und kann sich auch wohl den Inhalt dieser Forderung klar machen: die vollendete Kirche ist sozusagen der Ort der vollendeten Gebete und das Ideal, dem wir nachstreben. Aber, fügt er hinzu, in dieser Welt kann sie nicht eintreten; denn durch die Zeugung treten immer neue, erst zu Christus zu führende Generationen ein, wir müssen sie also in einem Jenseits denken, haben aber davon nicht die mindeste Vorstellung. Gewissermassen umgekehrt sei es mit der Hoffnung des einzelnen bestellt: seine Gemeinschaft mit dem Erlöser verlangt die Fortdauer nach dem Tode, aber für diese Fortdauer vermögen wir keinen entsprechenden Inhalt zu denken. Auch die Aus-

kunft sei unbefriedigend, dem Gedanken des Fortlebens, der seine Kraft in bezug auf den einzelnen hat, einen Inhalt durch den Gedanken der Vollendung der Kirche zu geben. Denn die alten Schwierigkeiten kehren wieder: für die Vollendung der Kirche gewinne man keinen Ort, und für die Fortdauer des einzelnen keinen Inhalt, weil die Vollendung der Kirche nicht zur Fortentwicklung der einzelnen, diese nicht zur Vollendung der Kirche passe. Ist eine vollendete Kirche wirklich, kann ein sich entwickelnder einzelner vollendet sein?

Wie man immer zu dieser Erörterung sich stelle, schon die klare Unterscheidung und Aufeinanderbeziehung des einzelnen und der Gemeinschaft bedeutet einen Fortschritt; war es doch in der seitherigen Eschatologie häufig nur zu Aussagen über die einzelnen oder die Gesamtheit auf Kosten des andern Gesichtspunkts gekommen. Dazu tritt die scharfe Fassung der Frage nach dem Inhalt des andern Lebens und nach seiner Wirklichkeit. Ein ähnlicher Gewinn, Bereicherung und Klärung der Gesichtspunkte — und das ist Erkenntnis des grossen Gegenstandes selbst, wenn wie hier der Blick über die Gegenstände irdischer Erfahrung hinaus, ins Unsichtbare, sich richtet — ergibt sich aus den weiteren dialektischen Voreröterungen Schleiermachers, die er an den Namen der »letzten Dinge« anknüpft. Derselbe bezeichne die unendliche Währung als Ende der fast verschwindenden Zeitlichkeit; aber man könne sie auch als Entwicklung des begonnenen fassen, das Zeitliche mithin als einleitenden und vorbereitenden Anfang. Und wiederum feinsinnig sagt er, der erste Gedanke, der des Endes, des Abbruchs, trete in eine nähere Beziehung zum Gedanken der Vollendung der Kirche, weil ja alles Ungöttliche als ausgeschieden hiebei gedacht werde; der zweite Gedanke, der der Entwicklung, zeige grössere Verwandtschaft mit dem der persönlichen Fortdauer. Zugleich betone der erest den Begriff der Vergeltung und damit Christus als Richter, der zweite Christus als Seligmacher.

Man muss auch diese Gesichtspunkte zunächst einmal dankbar als Bereicherung empfunden haben, wenn man die Art, wie sie alle zur skeptischen Verflüchtigung der gewissen Hoffnung verwendet werden, beanstanden will. Dann aber fordern sie selbst zu solcher Kritik heraus. Und worauf wird sie sich zu konzentrieren haben? Nicht

auf einzelne naheliegende Einwände als einzelne, z. B. dagegen, dass der Gedanke des Abbruchs wesentlich sich auf die Vollendung der Kirche, der der Entwicklung wesentlich auf die des einzelnen beziehe, und ebenso der des Richters und Seligmachers; denn so gewiss damit eine feine Gedankenbeziehung herausgehoben ist, so gewiss ist es wichtiger, die Bedeutung beider Gesichtspunkte sowohl für den einzelnen als für die Gemeinde zu betonen, indem die innere Einheit von Gericht und Heil, von Abbruch und Entwicklung erfasst wird, wie sie in unsrer Religion gegeben ist. Aber eben um diese innere Zusammengehörigkeit handelt es sich; genauer darum, sie in ihrer tiefsten Wurzel aufzuzeigen, damit die völlig unvergleichliche Eigenart, die Einzigkeit der christlichen Hoffnung, deutlich werde. Wenn diese erkannt wird, so ist der entscheidende Zweifel Schleiermachers überwunden, und nur auf diesem Wege. Zuletzt sind alle jene kunstvollen Überlegungen, wie unabhängig und selbständig sie aufzutreten scheinen, beherrscht von dem Axiom, dass das Vollkommene nicht wirklich sein könne. Das ist der Sinn aller jener angeführten Sätze, es fehle der Vollendung der Kirche der Ort, der Fortentwicklung des einzelnen der Inhalt. Wie ein Bann legt sich jenes Axiom auf alle christlichen Glaubenssätze, deren Wert doch Schleiermacher so besonders tief empfindet; mit jenem in unsrem Zusammenhang nie deutlich ausgesprochenen Gedanken umspinnt er die lebendigen Hoffnungen, bis sie alles Leben, jede bestimmte Form und frische Farbe verloren haben. Gegen diesen Zauber hilft nur ein Mittel, der unverkürzte Inhalt der christlichen Hoffnung. Weil er diesen eigenartigen Inhalt nicht deutlich genug gelten lässt, hat er nicht die Kraft, jene Fessel zu sprengen. Wird er anerkannt, so schreckt die Besorgnis nicht mehr, man müsse von der Vollendung mythologisch oder visionär reden, übergeschichtlich-geschichtlich oder überirdisch-irdisch. In dem Inhalt des gewissen Glaubens liegt die Kraft, die Grenze unsrer Erkenntnis nicht zum Hemmnis der Hoffnung werden zu lassen, sondern zu verstehen und zu ertragen.

Damit ist aber zugleich der fernere Weg vorgezeichnet. Noch ausdrücklicher als Schleiermacher unterscheiden wir den Inhalt der eschatologischen Glaubenssätze und das Problem der Zeit im Verhältnis zu dem ewigen Leben, das dem Glauben gewiss ist.

Der **Inhalt** ergibt sich einfach aus dem Wesen unsres Glaubens; das war der Ausgangspunkt unsrer ganzen bisherigen Untersuchung (vgl. S. 544 ff. mit allen Rückverweisungen), und das bedarf jetzt keiner Ausführung im einzelnen. Wir sahen: die Zukunftshoffnung ist überhaupt Sache der Religion, und ihre Energie wie ihre Eigenart entspricht durchaus dem eigentümlichen Wesen der bestimmten einzelnen Religion. Ist doch z. B. die ägyptische eine Religion des Todes und doch nicht eine Religion der Hoffnung in irgend einem der unsrigen verwandten Sinn; oder die griechische trotz ihrer bewegten Lebendigkeit eine Religion ohne Zukunft, blühend und welkend wie die Natur in immer gleicher Schönheit, entzückend und wehmutsvoll. Israel glaubt, dass sein Gott Neues schaffen wird, aber s e i n Gott, der Gott Israels. Als aber seine Offenbarung sich vollendet, da ist in dieser Vollendung eine gewisse Hoffnung entbunden, die über die Schranken nicht irgend einer irdischen Gegenwart, sondern aller irdischen Entwicklung überhaupt hinausgreift, nicht in ein jenseitiges Traumland, sondern in eine lichte Ewigkeit neuer Vollendung. Das Reich Gottes, jenes höchste Gut, das Gott durch Christus im heiligen Geist schenkt, an dessen Verwirklichung selbst mitzuarbeiten wir durch den Glauben, in dem seine Gabe unser wird, Antrieb und Kraft gewinnen, jenes Reich Gottes, dessen unerschöpfliche Fülle als Gabe und Aufgabe der christliche Glaube und das christliche Leben (Dogmatik und Ethik) deutlich machen wollen, ist (in diesen beiden Grundbeziehungen) gegenwärtig und zukünftig, diesseitig und jenseitig, irdisch und himmlisch, es ist und ist noch nicht — eben weil es dieses Reich dieses Gottes und nicht irgend etwas anderes ist, eben weil wir darin Gemeinschaft mit dem allein guten Gott haben, weil die ewige Liebe uns liebt und wir, von ihr geliebt, lieben lernen dürfen. Jetzt, sonst hätten wir nicht Gemeinschaft mit ihm; ewig, aus demselben Grunde. Und zwar ewig, nicht nur weil unser irdisches Leben, das Leben in seiner Gemeinschaft ist, im Tode abbricht, also sonst doch nicht Gemeinschaft mit ihm wäre; sondern auch, weil die Bedingungen dieses irdischen Daseins noch nicht die dieser Liebesgemeinschaft vollkommen entsprechenden sind. Denn die Sünde, deren Schuld und Macht grundsätzlich aufgehoben ist im Glauben an Gottes verzeihende und erneuernde Liebe, muss vollständig

bis in ihre letzten Konsequenzen hinein aufgehoben werden. Aber nicht nur deswegen allein, sondern die Gemeinschaft mit dem ewigen Gott verwirklicht sich für geschaffene Geister allmählich in gottgeordneter Stufenfolge der Daseinsweisen. Ob und wieweit uns darüber deutliche Gedanken vergönnt sind, wird uns nachher beschäftigen; hier handelt es sich lediglich um die innere Notwendigkeit des Gedankens selbst, um ihn als ein unveräusserliches Moment des christlichen Glaubens. Davon zeugt das Neue Testament in kühnen Antithesen aufs nachdrücklichste. Dem »ist jemand in Christus, so ist er neue Schöpfung« (2 Kor. 5, 12) steht zur Seite »die ganze Schöpfung sehnt sich — und auch sie selbst, die Söhne, warten auf die Erlösung« (Röm. 8, 18 ff.). Oder bei Johannes: »wir sind nun Gottes Kinder« — »es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden« 1 Joh. 3, 1 ff. Alles aber begründet in dem Worte Jesu »die nach Gerechtigkeit Hungernden werden satt werden«, »die reines Herzens sind, werden Gott schauen«. Nicht etwas schlechthin Neues, etwas qualitativ anderes ist der Inhalt der Glaubenshoffnung, sonst wäre es nicht die Hoffnung des Glaubens, der wirklich in Gottes Gemeinschaft durch Christus sich weiss, den nichts scheiden kann von dieser Liebe. Aber dieses in sich einzigartige, ja qualitativ Vollkommene, drängt zu seiner Entschränkung, zu ungehemmter Entfaltung bis hinaus auf reine, dem Wesen entsprechende Erscheinung. Und das Vollkommene ist nicht das Erste, sondern das Unvollkommene, nicht »der geistliche Mensch, sondern der seelische« 1 Kor. 15.

Natürlich gilt das, auch ganz abgesehen von der hemmenden Macht der Sünde, von allen einzelnen Seiten unsres Heilsgutes, und es müsste der ganze Stoff der christlichen Dogmatik und Ethik aufgenommen werden, wollte man eine erschöpfende Darstellung geben. Die christliche Predigt zeigt, wie wenig damit eine Übertreibung ausgesprochen ist. Das »jede Strasse führt ans End' der Welt« gilt von ihr im tiefsten Sinn, und je weniger die ausdrücklich eschatologische Predigt in der Gegenwart Gewohnheit und Bedürfnis sein mag, desto feinfühliger ist die »Gemeinde der Gläubigen« (im Sinn des Glaubens, nicht irgend einer kirchlichen Richtung) mit Recht für den unabsichtlichen, selbstverständlichen Ton der gewissen Hoffnung, der in jeder lebendigen Verkündigung des Evangeliums mitschwingen muss, der schlechthin

jedem Gegenstand erst die volle Tiefe, eben der Ewigkeit, gibt. Wo er anklingt, ist innerstes Verständnis herüber und hinüber vorhanden, weit sicherer als durch die Gleichförmigkeit gewohnter und bevorzugter dogmatischer Begriffe.

Nur beispielsweise möge an weniges erinnert werden. Zunächst an die Vollendung der Gottesgemeinschaft. Sie ist zweifellos auch in ihrer irdischen Wirklichkeit in der Betätigung aller Grundkräfte unseres Geistes lebendig. Aber mit wie viel Unvollkommenheit jetzt! Der gefühlskräftige Fromme leidet darunter, dass der Wille nicht gleichen Schritt hält mit der Wärme der Empfindung; über mangelnde Frische des Gefühls klagt der Willensmensch; und beide Mängel wechseln in einem und demselben Herzen. Oder einseitige Vorherrschaft der Erkenntnis, wie oft ist sie Gefahr für den geistig Klaren, sei es, diese Gabe für den Glauben zu überschätzen, sei es, durch sie dem höchsten Gut entfremdet zu werden. Und doch ist für den echten ganzen Christen Klarheit der Erkenntnis unentbehrlich, Furcht vor dem Denken ein Mangel an Ehrfurcht vor Gott. Darum bei den Erkenntnismächtigsten schon in der ersten Gemeinde die mächtigste Sehnsucht, dass der Glaube dem Schauen weiche, dass wir erkennen, wie wir erkannt sind (1 Kor. 13. 2 Kor. 5); aber nun eben dem Schauen, in dem kein Gegensatz mehr ist zum Lieben, zum innigsten Genuss des Gefühls, zum kraftvollsten Wollen. Und das doch gewiss nicht in unterschiedsloser Einerleiheit; erkennen wir, wie wir erkannt sind, so sind wir persönliche Verwirklichung besonderer Gottesgedanken, jeder etwas besonderes auch im Leben der Vollendung, oder, in der Sprache der Apokalypse zu reden: gerade wenn der neue Name an unsern Stirnen ist, ist es ganz wahr geworden, dass Gott uns mit unserem besonderen Namen kennt. Wie viel reicher die an der Offenbarung normierte Christenhoffnung in allen diesen Beziehungen ist, als z. B. die Sätze unsrer alten Dogmatiker zum Ausdruck bringen, zeigt jedes Kompendium über das Schauen Gottes, das in erster Linie Sache des Intellekts und erst sekundär mit Willensvollendung verknüpft ist und das in Erkenntnis der göttlichen Attribute, der Personen der Trinität u. s. w. besteht. Daher berührt es wie eine Entdeckung bei J. J. Moser, wenn diesem »Theologenhimmel« das Bild der neutestamentlichen konkreten Seligkeit gegenübertritt und besonders die

Vollendung der Liebesgemeinschaft als Grund der Seligkeit erkannt wird.

Dies hat schon zu einem zweiten Beispiel geführt, dem himmlischen Ausgleich der einzelnen und der Gesamtheit, dem Ausgleich, der nicht Verwischung des Unterschieds, sondern erst Verwirklichung seines vollen Rechtes durch Aufhebung des Gegensatzes ist. Die Ethik zeigt, wie in der Anbahnung dieses Ausgleichs, der die Besonderheit nicht verkürzt, sondern vollendet, alles sittliche Streben auf allen Gebieten vorzugsweise sich bewegt (Ethik S. 143 ff. 304 ff.), aber es ist jetzt nicht mehr als Anbahnung und bleibt darin Weissagung. Vollendet kann er erst werden, wenn beide den Einheitspunkt völlig gefunden haben, in dem sie allein völlig eins sein können, in ihrem Unterschied Gottes, des Schöpfers, geschöpfliches Abbild. Da kommen aus allen Völkern, die mit den Patriarchen zu Tische sitzen und mit dem Herrn selbst in seinem Reich; die Grossen und die Kleinen ganz eins in vollkommener Gemeinschaft. Indessen lernen wir einander verstehen und wirken zusammen, aber Verständnis und Arbeit hat ihre Grenze bei den Nächsten, auch bei Christen; und diese Grenze ist wohl vielfach, doch nicht allein in unsrer Sünde begründet, sondern auch in jenem Nochnicht, das nach Gottes Willen Gesetz irdischer Entwicklung ist.

Den letzteren Gedanken können wir nach einer besonderen Beziehung auch so ausdrücken: Geist und Natur stehen noch nicht zueinander im denkbar innigsten Vereine, und die Hoffnung der Gemeinde hat von Anbeginn gerade auch nach diesem Ziel ihre Flügel gespannt. Es leuchtet dem Ärmsten, der kaum die hohen Worte Natur und Geist je vernommen, in der Nacht der Krankheit oder erfolgloser Arbeit; der Geistreichste müht sich an diesem Rätsel in seiner Kunst und Wissenschaft. Der Glaube weiss sich nun nicht im Besitz kräftiger Zauberformeln für seine Lösung. Er wendet sich nur gegen zwei Scheinlösungen, um seiner selbst willen: gegen einen Spiritualismus, dessen Abstraktionen weit zurückbleiben hinter der lebensvollen Wirklichkeit, die für ihn die neue Welt besitzt, wenn er ihn auch versteht als Schutzwehr vor Schwärmerei; gegen einen Realismus, der nur eine schlecht verhüllte fromme Sinnlichkeit ist, wenn er in ihm auch den Ernst wirklicher Hoffnung gegenüber aller Verflüchtigung

zu schätzen weiss. Er selbst begnügt sich mit der Gewissheit, dass alles, was wir Natur nennen, und zwar an uns selbst wie in der Welt ausser uns, Bild und Werkzeug des Geistes werden soll, so hoch und tief, so allseitig und ungehemmt, wie wir es jetzt noch nicht erleben, nur ahnen in seltenen Augenblicken des erhöhten Daseins, das wir dann unwillkürlich ein Leben im Ewigen nennen. Daher ist die Kunst dem Christen Ahnung dieser Vollendung (vgl. Ethik S. 380 ff.), und die Offenbarung Johannis ein hohes Lied auf die Einheit des Besten und Schönsten, wie fremd uns Abendländern auch ihre einzelnen Symbole sein mögen. Auf Erden suchen wir diese Einheit so leicht um den Preis des Gewissens zu gewinnen; aber »dort« hat das Gut und Schön doch endlich sich gefunden. Dankbar gebraucht der Glaube zum Ausdruck solcher Hoffnung das biblische Wort Herrlichkeit. Es ist weit genug, im Lauf der Jahrhunderte jedem Wechsel der Vorstellungen sich anzupassen, wie es in der heiligen Schrift selbst eine reiche Geschichte hat, und doch bestimmt genug, den tiefsten Sinn solcher wechselnden Vorstellungen immer aufs neue auszudrücken, die Versinnlichung des Geistes, die »Erscheinung der Heiligkeit« (Bengel), kurz eben jene Zusammengehörigkeit von Geist und Natur, von gut und schön. Gegen weitergehende Spekulationen aber, wie z. B. dass die Natur der Grund für das Dasein des Endlichen sei, bewahrt der Glaube Zurückhaltung; die Geschichte des menschlichen Denkens hat zu oft gezeigt, wie wenig deutliche Erträge sie liefern, wie manches Mal sie sogar Interessen des Glaubens ohne Grund gefährdet haben (vgl. S. 243).

Aber diese Bestimmung des Inhalts unsrer Christenhoffnung fordert eine Ergänzung sozusagen hinsichtlich der **Form** des vollendeten Daseins, der im Glauben gewissen anderen Welt, oder kurz: eine Erörterung des Zeitproblems. Wenigstens münden alle andern Fragen in diese ein, auch die scheinbar zunächst gleichwertige nach dem Wo dieses überirdischen Lebens. Für unsre Alten hatte es einen verständlichen Sinn, wenn sie von einem himmlischen Wo, einem »gewissen, wenn auch unbekannten« redeten; noch früher war es sogar wie ein Bekanntes behandelt, über dem Sternenkreis gesucht worden. Sagt man, dass auch die heilige Schrift diese Vorstellung teile, so ist dies einerseits ganz selbstverständlich nach allem, was über die notwendig sym-

bolischen Aussagen bemerkt wurde, die naturgemäss aus dem jeweilen vorhandenen Anschauungskreis entnommen werden; andrerseits weist das Neue Testament wie absichtlich auf die Unzureichenheit solcher Worte hin, z. B. wenn im Hebräerbrief bezeichnenderweise das eine Mal gesagt ist, Jesus sei durch die Himmel (die bekannten Himmelssphären der Alten) hindurchgeschritten zum Thron Gottes (4, 14), das andere Mal, er sei eingegangen in den Himmel selbst (9, 24). Namentlich aber ist die eigenartige Verwendung des »neu«, des neuen Himmels und der neuen Erde, des »siehe ich mache alles neu«, und die emphatische Entgegensetzung des Sichtbaren und Unsichtbaren ein immerwiederkehrendes Zeugnis von dem Gefühl der Unzulänglichkeit aller Worte für das »Unaussprechliche« (vgl. 2 Kor. 12), so ungeschichtlich es wäre, darin die Verneinung jener Zeitvorstellungen überhaupt zu sehen. (Vgl. näher beim tausendjährigen Reich.) Wir sind längst gewöhnt, den Himmel des Glaubens, den wahrhaft wirklichen, nicht erdachten, nicht in einem Bezirk der Welt zu suchen, die sich unsrer jetzigen Erkenntnis als räumliche darstellt: würden wir doch auch in den fernsten und herrlichsten Orten dieser Welt nicht finden, »was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist«, sondern dieselben Kräfte und Stoffe, dieselbe »Natur«, die noch nicht reines Organ und Symbol des Geistes ist, eben nicht die neue Welt, nur eine neue Gegend der alten. Sagen wir, der alten vergänglichen, so sind wir eben damit hinübergetreten in das Problem der Zeit, dem überhaupt die heutige Erkenntnis das des Raumes unterzuordnen gelehrt hat. Denn wir können verhältnismässig leicht in unserer Hoffnung die Frage nach dem Wo ausschalten, indem wir unsre ganze Teilnahme dem unvergleichlichen Inhalt zuwenden; die Frage nach dem Ort geht sozusagen unter in gläubiger Versenkung in die Herrlichkeit des Neuen, das Gott schenken wird. Aber vom Jetzt und Einst können wir nicht absehen. Diese Frage der Zeit und Ewigkeit tritt uns in verschiedener Gestalt entgegen.

Die erste und grösste Schwierigkeit bringt man sich gar nicht immer vollständig zum Bewusstsein. Sie besteht darin, dass wir für die Vollendung Nichtmehrwerden und Werden in Einem behaupten. Es handelt sich gar nicht nur um eine ewige Gegenwart des Vergangenen und Ab-

geschlossenen, so gewiss auch darin für unser jetziges Erkennen ein Rätsel liegt. Aber verhältnismässig leicht mögen wir uns darüber beruhigen. Vielmehr ein neues Erleben (ja ein Leben, das erst ganz Leben heissen darf) meinen wir und doch zugleich ein in sich Fertiges, Abgeschlossenes. Das war wohl der tiefste Grund jener Schleiermacherschen Skepsis: was ist, wird nicht mehr, entwickelt sich nicht mehr; und was sich entwickelt, ist nicht, man darf es nicht ewiges Leben nennen. Diesem Bedenken muss man ganz stille halten und es in seine Tiefen verfolgen. Viele der mit immer neuem Behagen vorgebrachten Spottreden machen freilich dem Christen wenig zu schaffen. Fragt man ihn, ob die Ewigkeit nicht langweilig werde, so antwortet er mit der Gegenfrage: ob es nicht schon immer neuen Genuss gewähre, zu einem Kunstwerk immer wieder zurückzukehren; Langeweile habe überhaupt nur der mit keinen für ihn wertvollen Vorstellungen erfüllte Geist. Aber möchte wirklich die Kunst ermüden, der Liebe werde man nie müde; wohl des Spiels der Liebe, aber nicht der Liebe, die, von einem höheren Willen beseelt, nun selbst zur Willenshingabe und -Selbstbehauptung erweckt ist; und nicht irgendwelcher, sondern der Liebe Gottes im Reiche Gottes. Dann würde jener Einwand jedenfalls auch gegen den Gedanken Gottes selbst sich kehren. Wendet man aber ein, ein solches ewiges Streben sei doch jedenfalls das Gegenteil seliger Ruhe, selbst ein himmlischer Rest von Unseligkeit, so erwidert der Christ, nicht nur, dass es seltsam sei, so entgegengesetzte Vorwürfe zu erheben (den der Langeweile und den der Unrast in inhaltvollster Betätigung), sondern dass ihm dieser Gedanke so fern liege als jener andere: denn vollkommenes Lieben sei Seligkeit, in Gottes Liebe aufgenommenes Lieben göttliche Seligkeit. Aber leicht erscheint solche Rechtfertigung in einem Punkt doch als Ausflucht, wenn man nicht erst das Bedenken noch tiefer erfasst hat. So nämlich, dass wir in der Tat von unsrem jetzigen Erleben den Sporn des Nochnicht, die Spannung von Mittel und Zweck nicht wegzudenken vermögen, und, sagen wir sogleich, auch nicht auf dem höchsten Gebiet unsrer jetzigen Betätigung, dem sittlichen. Bedeutet nicht das bekannte Wort »für vollkommene Wesen gibt es keine Ethik« ein unübersteigliches Hindernis unsrer Hoffnung? Einigermassen stärkt den also bedrängten Mut schon der Blick auf die Armut der

letzten Gedanken, die von den Gegnern oft nur durch ihre siegesfrohe Polemik eine Weile mühsam verdeckt wird: erinnern wir uns etwa an den »ewigen Kreislauf« oder »die ewige Wiederkehr«. Das ist auch Eschatologie, aber von den sonst begeisterten Anhängern solcher Propheten meist mit mildem Stillschweigen bedeckte, und zwar nicht nur wegen der Armut des Inhalts — was bewiese sie gegen die Wahrheit? — sondern wegen gleicher oder noch viel grösserer Unvollziehbarkeit derartiger Gedanken. Aber das gute Gewissen der Christenhoffnung hat festeren Grund. Nämlich in der erfahrenen Wiedergeburt. Sie ist mitten in der Zeit Erleben eines seiner Art nach vollendeten Daseins, das doch gar nicht dieses vollendete wäre, wenn es nicht mit einem Drange nach Ausgestaltung unzertrennlich eins wäre, der wirklich als ein unendlicher empfunden wird. Das berühmte Luthersche »gerecht gemacht tun wir das Rechte« findet hier seine eschatologische Anwendung. Und dieses Erleben, diese jetzt schon erfahrbare Einheit von Wordensein und Werden, von Ruhe und Tat, von ästhetischer und teleologischer Bestimmtheit unsres Geistes, kommt uns zum Bewusstsein nicht als ein fremdartiges — das ist es nur bei unevangelischer Fassung von Bekehrung oder Wiedergeburt (s. Ethik) — sondern als das wahre, bestimmungsmässige Wesen unsres Geistes, geweissagt und vorgebildet auf allen, auch nicht direkt religiösen Sonnenhöhen des Daseins: in der stillen Sammlung wissenschaftlicher Arbeit, in der Feier der Kunst, in der zielbewussten Durchführung eines erhabenen Zweckes. Erfüllt sind diese Weissagungen und Ahnungen in der Glaubensgemeinschaft mit dem lebendigen Gott, als in einem Vollendetsein, in dem wir erst verstehen lernen, was es heisst, vollendet werden, haben und eben darum haben wollen. Nicht als ob nun der Christ um dieses Erlebens in der Zeit willen eine anschauliche Vorstellung von seiner Entschränkung in der Ewigkeit geben wollte, oder mit gefälligen und an ihrem Ort nicht wertlosen Wortunterschieden wie Vollendung und Entfaltung die Sache zu treffen meinte; gerade er weiss sich frei von dem Träumen der Phantasie, weil er mehr hat, Zuversicht des Vertrauens. Denn so eben ist diese ganze Ausführung gemeint, wie es am Anfang schon formuliert wurde: im Inhalt der christlichen Hoffnung liegt die Kraft, die Schranke unsrer Einsicht in ihre Form nicht mehr als Glaubensanfech-

tung zu empfinden, oder, wenn sie es werden will, zu überwinden. Gerade jener zudringlichste Zweifel, für vollkommene Wesen gäbe es keine Ethik, ist in der irdischen Heilserfahrung für die ewige Erfahrung soweit widerlegt, als der Glaube es bedarf. Wir streben nicht desto weniger, sondern desto mehr, je mehr wir erreicht haben; genauer: unendlich beschenkt, fangen wir an unendlich zu streben, und die Sorge, ob ein Ende kommen könne, ängstet so wenig als die, ob Gott ewig Gott sein könne. Melanchthon hat mit Grund gesagt, dass er sich auf die Ewigkeit freue, weil er dann nicht mehr sündigen könne. Hier am Schlusse wird noch einmal und ganz besonders deutlich, was wir an dem Gedanken Gottes haben, der sich uns als ewige Liebe in Christus kundgegeben hat.

Eine zweite Seite des Zeitproblems ist das Verhältnis von Entwicklung und Abbruch. Hierbei handelt es sich sozusagen um die Form des Übergangs von dem zeitlichen Werden zur ewigen Vollendung. Wir überzeugten uns schon, dass es nicht genau ist, den Gedanken des Abbruchs nur mit der Vollendung der Gesamtheit, den der Entwicklung nur mit der des einzelnen zu verknüpfen. Beide gehören zu beidem, wenn anders der christliche Begriff der Vollendung streng eingehalten wird, der ebenso magischer Verzauberung als blossem allmählichem Fortschreiten widerspricht. Das bezeugen auch die neutestamentlichen Aussagen aufs klarste. Jesus mahnt, Weizen und Unkraut miteinander wachsen zu lassen bis zur Ernte: aber die Ernte kommt, sie ist das Gericht. Und das Christentum ist, wenn der Gerichtsgedanke in seiner ursprünglichen Kraft verschleiert wurde, immer in seinem sittlichen Charakter geschmälert worden. Diese Wahrheit tritt in der Eschatologie nur in deren besonderer Beleuchtung noch einmal hell hervor und von ihr fällt umgekehrt wieder Licht auf ihre Betonung in den früheren Lehrstücken.

Endlich scheint an diesem Punkt die Dogmatik noch dazu verpflichtet zu sein, dass sie auch ihrerseits das Problem der Zeit erwäge oder vielmehr mit seinen Erörterungen sonst sich auseinandersetze. Denn die beiden bisher besprochenen Fragen seien doch nur besondere Seiten dieser ernsten Grundfrage. Gewiss ist das der Fall; aber jene, von den Gegnern oft mit siegesgewissem Hohn gestellte Forderung hat ihren Schrecken verloren. Es mögen und werden über das ewige Leben alle die die widersinnigsten Vorstellungen weiter-

führen, welche sich nie ernstlich die Frage stellen, was es denn um die Zeit sei. Aber sie werden sich nicht leicht mehr einreden können, dass sie damit einen begründeten Einwand erheben. Zum Beweis dieser Hoffnung brauchen wir nicht im einzelnen einzugehen auf die scharfsinnigen Gedankengänge, die von den verschiedensten Standpunkten aus im Nachdenken über die Zeit Rätsel um Rätsel entdeckt haben. Z. B. auf die Lotze's (Mikrokosmus III, 596 ff.): »Wenn wir Gegenwärtiges und Wirkliches als gleichbedeutend setzen und Vergangenes für nichtseiend erklären, so scheuen wir uns doch damit ernst zu machen, ein unangebbarer Unterschied bleibt uns fühlbar zwischen jenem und dem, was nie war und nie sein wird.« Oder bei Paulsen: »entweder ist die Zeit Bedingung des Wirklichen, dann ist in der Gegenwart sein Bedingung des Wirklichen. Denn wenn nicht, dann in der Vergangenheit oder Zukunft, d. h. in dem Nichtmehr und Nochnicht. Aber in der Gegenwart kann überhaupt gar nichts sein; dann wäre also auch die Vergangenheit und Zukunft wirklich. Oder ist die Zeit Anschauungsform, dann jedenfalls Erscheinungsform des Ewigen. Warum soll aber dann nicht ein anderes ewiges Bewusstsein erlebt werden können wie das Zeitliche? Wer das leugnete, müsste zuerst verständlich machen, wie das jetzige zeitliche Bewusstsein entstehen und vergehen kann.« Das sind wertvolle Gedankenreihen; doch nicht in ihrer grössern oder kleinern Überzeugungskraft im einzelnen liegt ihre Bedeutung für die Glaubenslehre, sondern in dem unzweideutigen Nachweis, welch ernstes Rätsel, welche innere Schranke unsres Erkennens die Zeit ist. Wir sagen nocheinmal wie so oft auf unsrem Gang, aber nun zum letztenmal in diesem eigenartigen Zusammenhang der Eschatologie: nicht ein Rätsel neben vielen, nicht eine Schranke neben andern, sondern das Rätsel und die Schranke. Aber hier auch mit besondrer Zuversicht: das erträgliche Rätsel, die willig anerkannte Schranke, nämlich die unsres geschöpflichen Daseins; und dieses geschöpfliche Dasein die verständliche, die notwendige Voraussetzung der wirklich persönlichen Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott. Und damit ist nur für die hier in Rede stehende Frage erläutert, was Jesus in dem erhabenen Wort, das seine ganze Eschatologie einschließt, den Zweiflern gegenüber ausspricht: ihr kennet die Kraft

Gottes nicht, des Gottes, der mit sich ewige Gemeinschaft der Liebe stiftet. Wo diese Liebe gewiss geworden, ist jener Zweifel überwunden, zum Sporn immer neuer Vertiefung in diese Liebesgemeinschaft herabgesetzt*).

Den Wert solcher Zukunftshoffnung für das jetzige Leben der einzelnen Christen wie der ganzen Gemeinde auszuführen ist Aufgabe der christlichen Ethik: wie der sonst in der Menschheit vorhandene und nur allzuleicht in sein Gegenteil sich verkehrende Optimismus und Pessimismus überboten ist und wie daraus die Grundstimmung erwächst, die Treue im Kleinsten mit grossem Sinne verbindet und beruhigt in ewigem Frieden keine Zeit hat, müde zu werden.

Mit den bisher entwickelten Grundgedanken der Hoffnung pflegte sich die Dogmatik nicht zu begnügen. Sie fügte eine Lehre von den

Stadien des eschatologischen Prozesses

hinzu. Ja zumeist beschäftigte sie sich damit viel mehr als mit jenen Grundgedanken und mit diesen oft nicht genau genug. Eine solche Wertbestimmung zwischen beiden Aufgaben ist uns durch die ganze Voruntersuchung unmöglich gemacht; es hat sein Bewenden dabei, dass die nun erledigte erste die wichtigste ist. Aber als eine künstlich gemachte und wertlose können wir doch die andere nicht bezeichnen; sie ist auch nicht etwa nur durch die Einzelaussagen der heiligen Schrift veranlasst, so gewiss diese dabei einen breiteren Raum einnehmen, sondern sie wächst aus der Hauptaufgabe heraus. Um zweier Gründe willen. Einmal ist die Vollendung, von der wir sprachen, nicht etwas be-

*) Von diesem Standpunkt des Glaubens aus werden spekulative Gedanken über ein anderes Erleben dessen, was wir jetzt Zeit nennen, und dementsprechend weiterhin auch über anderes Erleben dessen, was wir jetzt Raum nennen (vgl. S. 570 f.), nicht irgendwie herabgesetzt. Aber sie werden mit Bewusstsein aus dem christlichen Glauben ausgeschlossen, im Interesse der Sicherheit des Glaubens, und mit guten Gründen des Wissens, wie in der Apologetik grundsätzlich gezeigt worden ist. Nicht „wirklicher“ wird durch sie, wenn sie in die Dogmatik aufgenommen würden, die Welt unsrer Hoffnung, sondern zweifelhafter, weil vermischt mit nie zur Evidenz zu bringenden Gedanken; aber dass sie dazu nicht gebracht werden können, zeigt die von religiösen Wünschen und Befürchtungen unabhängige Kritik unsres Erkenntnisvermögens.

ziehungslos in sich Abgeschlossenes. Jedenfalls über ihre Beziehung nach rückwärts zum jetzigen Leben machen wir uns unwillkürlich Gedanken: ob sie nah zu erwarten, ob sie wie ein Drama in einzelne Akte sich auseinanderlege, ob sie durch gewisse Vorzeichen sich ankündige, und ob uns über den entscheidenden Moment selbst (wir können ja nicht anders reden) irgendwelcher genauere Gedanke verstattet sei. Sodann aber fällt die Vollendung der Gemeinde nicht zusammen mit dem Abschied der einzelnen aus diesem jetzigen Dasein; aus dieser Tatsache erheben sich notwendig Fragen wie die: gibt es für sie einen Zwischenzustand bis zur endgültigen Vollendung? und die noch viel dringlichere: ist für alle in diesem irdischen Leben so verschieden Geführten dieses Leben endgültiger Entscheid für ihr ewiges Los oder kann unter gewissen Bedingungen das Heil noch im Jenseits angeboten und ergriffen werden? Solche Fragen können im Grunde nur dem unnütz scheinen, dem die Grundgedanken der Christenhoffnung ins Unbestimmte verdämmern; wem diese feststehen, der wird aus ihnen für jene eine wenn auch noch so vorsichtige Antwort suchen und eben in dieser Stimmung auch bei den Einzelaussagen der heiligen Schrift gerne Anleitung suchen, ohne irgend den methodischen Leitsätzen etwas zu vergeben.

Wollten wir nun aber sofort dieser Aufgabe uns zuwenden und die auf dieser Grundlage erreichbaren Sätze über den eschatologischen Prozess zu gewinnen suchen, so übersähen wir, dass in der Geschichte der Eschatologie gewisse

Grundtypen

der Betrachtung mehr oder weniger fest ausgeprägt vorliegen, von denen ein lebendiger Eindruck nicht zu gewinnen ist, wenn ihre Lieblingssätze nur beiläufig in der Entwicklung der uns richtig scheinenden Ansicht auftreten, während ihre Kraft eben darin liegt, dass sie als einheitliche Anschauung wirken. Und zwar keineswegs nur in der Vergangenheit. Insbesondere von zwei Typen gilt das, von den durch die Losungsworte Chiliasmus und Apokatastasis bezeichneten. Die sonst für uns wichtigsten Gesamtentwürfe, der der altprotestantischen **Orthodoxie** und des **Rationalismus** bedürfen nur noch einmal der Erwähnung, nicht der Ausführung. Denn die für ihre Anschauung vom eschatologischen Prozess wichtigsten Punkte sind

in anderem Zusammenhang schon genannt worden. Neu und gross war im ersten Entwurf die Folgerung aus dem Rechtfertigungsgedanken: die Heilsgewissheit gerade gegenüber dem Tod und im Tod, und, nur die Kehrseite davon, die Steigerung des Verantwortlichkeitsgefühls gegenüber dem irdischen Leben, in dem diese Heilgewissheit gewonnen wird; eben damit der Wegfall aller Phantasmen über das Fegefeuer mit allen seinen Voraussetzungen und Folgen (vgl. Schmalk. Art.). Nicht ebenso günstig kann man urteilen von den einzelnen Ausführungen über das Gericht über den einzelnen im Moment des Todes, über das Ausziehen des »alten Adam« in eben diesem Moment, über den Ausschluss jeder Heilsmöglichkeit für irdisch Übergangene, kurz eben über die Beschränkung des Blicks auf das Geschick des einzelnen, die Herabsetzung des allgemeinen Gerichts und der Vollendung der Gemeinde zu einem im Grund bedeutungslosen Nachspiel, also den einseitigen wenn auch grossartigen Individualismus der altprotestantischen Eschatologie. Dazu kommt manche blosse Wiederholung überkommener Lehren, über Wiederkunft, Auferstehungsleib und drgl., wenn auch die äussersten Spitzen meist gemildert waren. Die rationalistische Eschatologie aber hat ihr Recht wesentlich gerade in der Kritik der Einzelfehler der Orthodoxie, indes ihr eigener Leitgedanke von der endlosen Vervollkommnung dem Wesen des Evangeliums nicht gerecht wurde, und für den uns jetzt beschäftigenden eschatologischen Prozess überhaupt keinen Raum liess. Vergessen wir aber nicht, dass die Gewissheit der Unsterblichkeit auch in dieser verkürzten Gestalt für Unzählige eine Kraft des Lebens war, die im allgemeinen Bewusstsein zu erneuern der viel reicheren Hoffnung heutiger Orthodoxie keineswegs gelungen ist.

Die Lehre von der **Apokatastasis**, Wiederbringung, hat ihren Namen aus Matth. 17, 11. Es soll alles wieder hergestellt, auf den Stand der ursprünglichen Vollkommenheit gebracht werden. Dabei liegt nicht notwendig ein Ton auf dem wieder, auf der Zurückführung zu dem Anfang; dieses Moment kann sogar ganz beiseite gestellt werden. Die Hauptsache ist nicht, dass alles wird, wie es war, sondern wie es sein soll, und zwar nicht alles Mögliche, sondern das Wichtigste, m. a. W. dass der göttliche Heilsplan an allen positiv verwirklicht

wird, dass alle des ewigen Heils teilhaftig werden. Die Geschichte der Wiederbringungslehre ist von besonderem Interesse. In den grossen Alexandrinern hat sie den altkirchlichen Chiliasmus abgelöst und dann bei den griechischen Vätern der Orthodoxie geherrscht, indes der praktische Ernst des Chrysostomus daran Anstoss nahm, bis sie mit andern origenistischen Überlieferungen verurteilt wurde. Im Mittelalter war sie auf die häretischen Sekten beschränkt. Die Augsburg'sche Konfession verurteilt sie als Lehre der Schwärmer (Art. 17). Im 17. und 18. Jahrhundert wird sie, von martyriumbereiten Agitatoren aufgenommen und manchmal auf besondere Offenbarung begründet (Petersen), in einzelnen frommen Kreisen als eine Art Geheimtradition fortgepflanzt, besonders in den von Ötinger beeinflussten Michael Hahn'schen Gemeinschaften. Der Rationalismus musste sich von ihr sympathisch berührt fühlen; die supranaturalistische Theologie leistete nur schwachen Widerstand. Auch Schleiermachers Satz wurde immer mehr Ausdruck einer mächtigen Stimmung: können wir uns über das zeitliche Übergangensein vieler beruhigen, so doch nicht über das ewige unter der Voraussetzung einer Fortdauer nach dem Tode. Schon diese wenigen Beispiele zeigen, dass die Begründung dieses Theologumenon bald mehr allgemein spekulativer Art ist, beruhend auf Gedanken über die menschliche Freiheit als Form der göttlichen Allwirksamkeit, über die Natur des Endlichen überhaupt und des individuell Persönlichen insbesondere als einer notwendigen Differenzierung des unendlichen göttlichen Lebens und Wiederaufhebung in dessen Einheit; bald mehr bestimmt christliches Gepräge hat, von Reflexionen über Gottes allumfassende Liebe und über das christliche Mitgefühl als ein auf alle sich erstreckendes ausgeht. Beide Richtungen gehen naturgemäss aufs mannigfaltigste ineinander über; ja es gibt wohl keine Spekulation, die nicht die religiösen Gefühle betonte, aber auch kaum eine religiös orientierte Apokatastasis, die sich ganz frei von spekulativen Sätzen hielte. Unter der ersten Gruppe bezieht sich der Hauptunterschied darauf, ob das Fortleben der einzelnen ohne jede Zweideutigkeit behauptet wird oder nicht. Wenn dies der Fall, so wird der Wiederbringungsgedanke mit Vorliebe als Lösung des Problems der Sünde verwendet, als Beruhigung über deren Notwendigkeit als Durchgangspunkt für die endliche Per-

sönlichkeit (vgl. S. 303). Uns beschäftigt hier wesentlich die andere Gruppe. Ihre Ausführungen über Gottes Liebe, die aus der äussersten Sonnenferne die verlorenen Söhne heimführe, ergreifen oft durch ihre Wärme; ebenso der Hinweis auf die Störung der Seligkeit der Seligen, in der Liebe Vollendeten durch die Erinnerung an die von Gottes Liebe Ausgeschlossenen. Aber sollte wirklich vor der Norm des christlichen Gottesbegriffs der Satz bestehen: »weil Gottes Gnade alle zur Kindschaft bestimmt hat und immer darauf gerichtet bleibt, jeden dazu zu leiten, so muss am Ende der endlichen Geschichte sich jeder von der unendlichen Gnade gewinnen lassen, muss das Schlussergebnis das Erlöstsein aller werden«? Ist solche Liebe, die zwingt, wirklich Liebe, und die Gegenliebe, die unausweichlich ist, wirklich Gegenliebe? Verlassen wir nicht die ethischen Kategorien und gleiten wir nicht in die des notwendigen Geschehens, wenn auch in den feinsten psychischen Formen, herab? Und halten wir uns gegenwärtig, was in der Lehre von Gott, vom Menschen, von Christus, in klarer Erkenntnis der entgegenstehenden Schwierigkeiten, über diesen ethischen Charakter unsrer Religion ausgeführt wurde, so sind auch die angeführten Bedenken wegen des Loses der Seligen nicht stichhaltig. Sie sind in Gott selig. Ist Gott selig in der Seligkeit derer, die seine Liebe im Vertrauen sich schenken lassen, zu deren Annahme er aber niemand zwingt, so ergibt sich die Folgerung für uns von selbst. Nur das wird man stärker als meist geschieht an unsrer Stelle betonen müssen, dass über das Schicksal derer, die sich selbst ausschliessen, noch nichts entschieden ist; denn wesentlich der Gedanke ewiger Pein wird im jetzigen Zusammenhang verwendet, um die Wiederbringung aller zu empfehlen (S. 602 f.). Was aber einzelne schlechthin universalistisch lautende Schriftstellen, wie Röm. 11, 32 betrifft, universalistisch nicht nur in bezug auf Gottes Heilsabsicht, sondern auch auf deren Erfolg, so würde auf sie nicht nur unser oberster Grundsatz der Schriftbenützung anzuwenden sein, dass einzelne Stellen nicht entscheiden können, wenn andere einzelne ebenso deutlich oder noch deutlicher das Gegenteil bezeugen; vielmehr wird eine genaue Exegese gerade in jener Aussage nichts über das letzte Los aller einzelnen finden können, weil dieses nach dem Gesamtzusammenhang doch nicht im

Gesichtskreis des Apostels liegt. Bei andern Stellen aber wie dem vielmissbrauchten »Gott alles in allem« muss man schon deutlich vorher von der Apokatastasis überzeugt sein, um sie ausgesprochen zu finden: ist denn Gott nicht alles in allem, wenn auch der letzte Feind »aufgehoben« ist?

Nun aber, nachdem bisher sorgsam alle praktischen Überlegungen ausser Betracht gelassen waren, dürfen auch diese ihr Recht finden. Wenn so oft von den Anhängern der Wiederbringung diese Lehre als esoterisch bezeichnet wurde, wenn diese Forderung z. B. in den pietistischen Gemeinschaften, die sie teilen, mitunter in sehr drastischer Weise ausgedrückt wird, so ist die Frage nach den Gründen dieser Forderung keine zudringliche. Man fürchtet eben trotz aller Schutzwehren die Gefahr möglichen Missbrauchs: Gleichgültigkeit im Blick auf die eigene Seele, wie in der Sorge für andere Seelen. Umgekehrt verführt der richtig verstandene Gedanke an reale Möglichkeit des Verlorengehens keineswegs zu zudringlichem Bekehrungseifer oder lieblosem Richten, sondern treibt lediglich zu dem vollen Ernst gegen sich selbst wie im Verkehr mit dem Nächsten, in beiden Fällen getragen von einem sonst nirgends vorhandenen Hoffnungsmut, weil Vertrauen auf den Gott, der wirklich nicht will, dass jemand verloren werde.

Eingehendere Darlegung verlangt der andere Gesamtentwurf des eschatologischen Prozesses, der den Namen des **Chiliasmus** trägt. Beachtenswert ist schon sein Verhältnis zur Apokatastasis. Begrifflich sind beide reine Gegensätze, denn die Apokatastasis ist vom Entwicklungsgedanken beherrscht, der Chiliasmus von dem Gedanken des Abbruchs zum Gericht. Aber es fehlt doch nicht an Kombinationen; wer in letzter Linie für die Wiederbringung sich entscheidet, kann das tausendjährige Reich als wichtigsten Einschnitt der letzten Entwicklungen betrachten und dadurch den in dieser Welt Gläubiggewordenen oder doch den besonders hervorragenden unter ihnen einen Vorzug sichern vor den spät Geretteten. Vor allem aber wird dem Chiliasmus unser Anteil gesichert durch die Tatsache, dass er zusammen mit der Apokatastasis in unsrem evangelischen Grundbekenntnis verworfen wird, nämlich (Aug. 17) die Lehre derer, die vor der Totenauferstehung die Frommen in den Besitz der Weltherrschaft kommen lassen nach Unter-

drückung aller Gottlosen. Und doch ist eben diese Meinung nicht nur jahrhundertelang die eigentlich »rechtgläubige« (Justin der M.) gewesen, sondern, vermittelt durch den Pietismus, besonders Bengelscher Richtung, weithin auch wieder geworden, trotz jenem ausdrücklichen Widerspruch des Bekenntnisses. Ist vielleicht die Opposition der Augustana nur begründet in dem Abscheu vor dem »fleischlichen Reich Christi« in Münster, das ein modernes Seitenstück im Mormonenstaat gefunden; oder unsre Abneigung etwa darin, dass der Chiliasmus im Irvingianismus als bewusster Gegner der Kirche auftritt und dass es an phantastischen Auswüchsen auch unter uns nicht fehlt, selbst wenn sie nur in geschmacklosen Romanen sich geltend machen? Und ist nicht etwa die Hoffnung auf das tausendjährige Reich so unerschütterlich im Neuen Testament begründet, dass die Kirche um ihres Schriftprinzips willen sie anerkennen muss?

Der gemeinsame Grundgedanke dieses Chiliasmus ist die vorläufige Vollendung des Reiches Gottes auf Erden durch unmittelbares Eingreifen des erhöhten Christus (und zwar, dürfen wir sogleich sagen, eine noch in der Zukunft ausstehende Vorvollendung, denn das vergangene kirchengeschichtliche Millennium Hengstenbergs ist allzudeutlich eine Scheinanerkennung wegen des Wortlauts einer Schriftstelle, in Wahrheit die denkbar schärfste Verurteilung des eigentlichen Gedankens). In jenem Grundbegriff sind alle Chiliasten eins, man darf sagen, der Barnabasbrief bis auf Bengels Erklärung der Offenbarung und alle seine Nachfolger. Im einzelnen sind es der Unterschiede freilich fast ebenso viele als es Vertreter des Grundbegriffs gibt. Immerhin fasst man die entscheidenden Punkte des für uns heute noch in Betracht kommenden Chiliasmus, wenn man sagt: die Unterschiede beziehen sich nicht sowohl auf die Zeitdauer des »irdisch-himmlischen« Reiches (1000 als bestimmte oder unbestimmte Zahl), auch nicht auf den näheren oder ferneren Eintritt, z. B. 500, 1785, 1816 (Stilling), 1836 (Bengel), 1847, als vielmehr auf den Grad seiner Vollendung im Verhältnis zu dem definitiven »himmlischen« Reich Gottes; und die Aussagen darüber decken sich naturgemäss in der Hauptsache mit den Aussagen über die Wiederkunft Christi. Wird das Millennium schon wesentlich als Endvollendung gedacht, so wird die Wiederkunft an seinen Anfang gesetzt; umgekehrt wenn das

Millennium wesentlich als Höhepunkt irdischer Entwicklung verstanden ist, so endet es mit der Wiederkunft Christi, dies Wort im strengen Sinn verstanden, nicht nur überhaupt im Sinne einer besonders herrlichen Wirksamkeit des erhöhten Herrn.

Der milde Chiliasmus hofft manchmal nur überhaupt auf »bessere Zeiten« am Abend der Geschichte (Spener), meist bestimmter (Bengel, Martensen u. a.) auf eine Sieges- und Blütezeit der Kirche. Das Christentum muss sich als weltüberwindende Macht in dieser christusfeindlichen Welt offenbaren, nach langen Leiden feiert es Triumphe. Israel wird bekehrt, die Mission erlebt ungeahnte Erfolge; alle Verhältnisse, Staat, Kunst, Handel sind beherrscht von den christlichen Ideen. Denn das Böse ist zurückgedrängt; Christus wirkt vom Himmel her mit seinen Heiligen, den Erstlingen der Auferstehung. Aber auch diesem Frühling kommt ein Herbst, das Böse nimmt seine letzte Kraft zusammen und fordert den endgültigen Sieg des wiederkommenden Herrn heraus.

Viel reicher ist das Bild, das der andere entschlossene Chiliasmus zeichnet. Auch er nicht ohne Unterschied. Die meisten nehmen, um doch die ewige Vollendung nicht ganz vorwegzunehmen, eine vorläufige Wiederkunft Christi an, so doch, dass er in den Himmel zurückkehrt und vom Himmel her wirksam sich erweist; denn die Erde ist noch nicht verklärt. Es ist eine Zeit seligen Verkehrs zwischen oben und unten, wie in den vierzig Tagen nach der Auferstehung oder einst im Paradies; manche sagen, Christus lasse sich auf Erden vertreten durch einen Davididen. Die Verbindung der himmlischen und irdischen Gemeinde ist lebendiger als in der kirchengeschichtlichen Zeit. Das Christentum durchdringt die Welt. Die Einheit von Priestertum und Königtum spiegelt sich im Verhältnis von Kirche und Staat und darin tritt das Reich Gottes irdisch in die Erscheinung. Alle Kunst und Wissenschaft, alle Geselligkeit wird weltlich und christlich zugleich sein. Im Mittelpunkt der Segnungen dieser Zeit aber steht Israels Wiederbringung, Jerusalem ist der Mittelpunkt des tausendjährigen Reichs. Dann wird, unbeschadet des Hebräerbriefs, auch das zeremonielle und bürgerliche Gesetz Moses seine geistige Tiefe entfalten in Kultus und Verfassung. Wir leben in der Zeit der Predigt,

die bekehrt: dann ist die Zeit der Liturgie angebrochen, die lauter Bekehrte voraussetzt. Und nicht nur die Form für die Vollendung des Gottesreiches ist durch diese Herstellung Israels bedingt, sondern auch seine Kraft: dann braucht man den Heiden nicht mehr mühevoll nachzugehen, Israel ist der grosse Weltmissionar (Auberlen). Auch über diese Linien gingen andere Chiliasten noch hinaus: in dem verklärten Jerusalem steht die Gottesgemeinde unter Christi bleibender Herrschaft; nur die Welt an den Grenzen dieses Gottesstaats harrt noch der letzten Vollendung.

Das Urteil über diese ganze Grundform der Zukunftshoffnung darf zunächst darauf hinweisen, dass ihre Vertreter nichts Wesentliches getan haben, um den Vorwurf einer in sich widerspruchsvollen Vorstellung zu entkräften. Natürlich trifft dieser Vorwurf die einzelnen Ausführungen in dem Masse mehr, als sie die Vorvollendung der definitiven annähern, eine verklärte Gemeinde im verklärten Jerusalem annehmen, umgeben von einer gottfeindlichen Welt. Aber auch jener Verkehr der Vollendeten mit den Gläubigen auf der Erde vom Himmel her ist schwer vorstellbar, wenn er mehr sein soll als die Glaubensgemeinschaft; wenn er aber nicht mehr ist als diese in höchster Energie, wozu der Name des tausendjährigen Reiches?

Allein seine Anhänger werden immer geneigt sein, in solchen Fragen Unglauben zu vermuten. So ungerechtfertigt dies ist, so wollen wir doch auf ihren Standpunkt eingehen und die von ihnen betonten Gründe prüfen. Und zwar, wieder, um jeden Verdacht der Ungerechtigkeit abzuschneiden, in anderer Reihenfolge, als der, die uns durch unsre methodischen Grundsätze an die Hand gegeben wäre: zuletzt sprechen wir von dem behaupteten biblischen Beweis, voraus von den allgemeinen, aus dem Wesen unsres Glaubens entnommenen Gründen. Die Stätte des Leidens der Gemeinde, sagt man, müsse die Stätte ihres Sieges sein; die Erde, welche das Blut der Märtyrer getrunken, Zeuge ihrer Herrlichkeit; und Jerusalem, geweiht durch die grossen Taten der Heilsgeschichte, Ort der Heilsvollendung. Die Kraft dieses Schlusses wird sich nie erhärten lassen; die Gewissheit des unwidersprechlichen, allgemein kundwerdenden Sieges Gottes gehört in der Tat zu unsrem Glauben, aber über das Wie? und gar Wo? hat er keine Postulate aufzustellen. Jener Satz ist

denn auch oft nur ein anschaulicher Ausdruck für den andern Gedanken, die Wirklichkeit der Hoffnung selbst werde gefährdet ohne Annahme des Chiliasmus; oder, wie man in diesem Zusammenhang gerne sagt, ihr Realismus. Für den vollen Ernst der Wirklichkeit kann man nun nicht bewusster eintreten, als es oben geschehen ist. Aber sie ist vollständig unabhängig von der Form der Millenniumshoffnung; sonst müsste es ja deren Freunden umgekehrt mit der Wirklichkeit der Endvollendung nicht Ernst sein. Oder wollen sie eben doch etwas anderes als die vollberechtigte Betonung wirklicher, realer, und, recht verstanden, realistischer Vollendung, in der allem verflüchtigenden Spiritualismus entgegen auch die harmonische Einheit von Geist und Natur nachdrücklich anerkannt ist? Wollen sie ein Mehr, das in Wahrheit ein Weniger ist? Nicht ein geistig Reales, bis hinaus auf eine reale herrliche Erscheinung des Geistigen, sondern ein sinnlich — Reales, natürlich — Reales? Gewiss, die Fruchtbarkeit des Weinstocks wird man nicht mehr so harmlos ausmalen wie das bekannte Papiaswort, und in den Ausführungen über das »Weiden der Heiden mit eiserner Rute« wird man Zurückhaltung üben. Aber gibt es nicht auch eine feinere Sinnlichkeit? Z. B. die sich in dem Schwärmen für das Wiederaufleben des mosaischen Kultes im neuen Jerusalem äussert? Das ewige Anbeten im Geist und in der Wahrheit wird sich ohne Zweifel Formen schaffen, von deren Herrlichkeit wir keine Ahnung haben; aber gerade deswegen, wozu Opfer, Altar und Liturgie einer überwundenen Stufe wiederherstellen, »Schatten, die doch in Christus aufhören«? Und noch ein anderes sinnliches Element kann sich mit dem Worte Realismus schmücken: die am tausendjährigen Reich teilbekommenden haben eben darin einen Vorzugsanteil an der Vollendung. Nun ist der Gedanke abgestufter Herrlichkeit gewiss kein unchristlicher, vielmehr im Neuen Testament deutlich bezeugter; aber kann nicht seine eben angeführte Form gefährlich werden? Und in diesem Zusammenhang darf man auch darauf hinweisen, dass tatsächlich manche Anhänger des Chiliasmus entweder in dieser Erwartung manches tatkräftige Handeln im Dienst der Gemeinschaft als ein wertloses bezeichnen und selbst unterlassen, oder aber, nicht ohne Aufregung, dem herrlichen Ziele zudrängen, z. B. in der Mission ebenso oft als skeptische

Kritiker wie als unruhige Stürmer sich erwiesen haben; und wenn andere Chiliasten von beiden Einseitigkeiten sich ferne halten, so darf man vermuten, dass bei ihnen die schlichte Christenhoffnung stärker sei als diese besondere Hoffnung.

Allein solche nicht zu verdächtigende Freunde des Millennium pflegen dann oft um so nachdrücklicher dessen Schriftgemässheit zu verfechten. Nun erreicht man auch mit ihnen meist darin ein Einverständnis, dass die alttestamentlichen Verheissungen nur im Licht der neutestamentlichen Erfüllung verwertet werden dürfen, zunächst über die Zukunft Israels. Wenn unmittelbar nach ihrem Wortlaut, so müsste mit der Wiederbringung Israels ins heilige Land, die von den Propheten deutlich in Aussicht genommen wird, auch die Rückkehr der Zadokitischen Priesterfamilie, Sündopfer, Scheidung von Priestern und Laien, ja überhaupt die Wiederbringung des geschichtlichen Zustandes, der Moabiter und Philister in Aussicht genommen werden. Sieht man sich also an das Neue Testament gewiesen, so ist zwar Röm. 11 deutlich von einer Annahme des Evangeliums durch Israel als Ganzes (gegenüber den einzelnen Bekehrungen zur Zeit des Apostels) die Rede sowie von der ungeheuren Bedeutung, welche diese Bekehrung des alten Bundesvolkes für die andern Völker haben werde, keine geringere, als dass damit das Ende aller Geschichte, die Auferstehung der Toten gekommen sein werde; aber von einer Sammlung Israels im heiligen Land, von einer Wiederherstellung des davidischen Throns, von einer Führerstellung der hergestellten Nation unter den Weltnationen, vollends von einer verklärten Wiederaufrichtung des Kultes in Jerusalem sagt der Text nichts. Ja wer könnte zeigen, dass dafür in der Gedankenwelt eines Paulus überhaupt Raum sei? Allein man glaubt abgesehen von dieser Hoffnung für Israel, die doch einen Hauptpunkt des Chiliasmus zu bilden pflegte, überhaupt den Gedanken einer Vorvollendung auf dieser Erde im Neuen Testament bezeugt zu finden, und zwar in den Worten des Herrn selbst. Werden nicht die Sanftmütigen das Erdreich besitzen (Matth. 5, 4)? Ist nicht von einer Vergeltung in der Auferstehung der Gerechten die Rede (Luk. 14, 14)? Und von einem neuen Essen und Trinken im Reich Gottes? Gewiss, aber ist damit das Allermindeste von einer Vorvollendung auf Erden im Unterschied von dem

vollendeten Reich überhaupt ausgesagt? In den nächsten parallelen Seligpreisungen ist neben dem Ererben der Erde einfach vom Besitz des Reiches Gottes die Rede, ohne den geringsten Unterschied. Genauer: freilich ist von der Erde die Rede, aber nicht von einem vorläufigen Erbe auf ihr. Das verheissene Reich ist auf der verherrlichten neuen Erde, die zu dem neuen Himmel gehört. Dementsprechend bezeichnet die Wiederkunft den Anbruch der endgültigen Vollendung; es ist nirgends im Munde Jesu von einer doppelten Wiederkunft, zum Millennium und zur Endvollendung die Rede, oder die eine Wiederkunft irgend ins Verhältnis gesetzt zu einer vorläufigen Herrlichkeitszeit auf der Erde. Und seine Worte vom zu Tische Sitzen, vom Essen und Trinken sind unverlierbare Proteste gegen jede Verflüchtigung unsrer Hoffnung, wie nun oft betont wurde, aber nimmermehr Zeugnisse für eine halb irdische, halb himmlische Vorvollendung. Wie anders hätte denn der Herr von diesen Dingen reden sollen als er getan hat? Aber vom Millennium, wenn er es im Sinne gehabt, hätte er anders reden müssen. In der Tat würde diesen Befund niemand leugnen, wenn nicht die Stelle Offenb. 20, 1 ff. von einem tausendjährigen Reich spräche. Um ihretwillen suchte man nach anderen Zeugnissen. Nun ist aber jene Stelle, wie die fast unzählbaren Einzeldeutungen beweisen, in sich selbst keineswegs von derselben Deutlichkeit, mit der die Grundgedanken der christlichen Hoffnung ausgesprochen sind; und sie kommt nur allzuleicht in Widerstreit mit ihnen. Namentlich hat die Erwägung, dass sonst nur von einer Wiederkunft und zwar zum letzten Gericht die Rede ist, selbst einen Bengel veranlasst, entgegen dem Wortlaut das tausendjährige Reich ohne Wiederkunft beginnen zu lassen. Bei dieser Sachlage ist doch die Erkenntnis wichtig, dass abgesehen vom Neuen Testament in einem Teil der jüdischen Apokalypsen das Millennium auftritt, und zwar dort offenbar als Ausgleich zwischen dem Gedanken eines fernen Jenseits und der bestimmten messianischen Hoffnung. Dieses Bedürfnis ist aber im Christentum gar nicht vorhanden: ebenso schlicht als gewiss zeugt der Herr von der wirklichen Vollendung des in ihm gekommenen Reiches. Manche haben in 1 Kor. 15, 26 ff. bei Paulus den Gedanken der Vorvollendung gefunden. Allein gesetzt, dass dort von einem längeren Zeitraum der Herr-

schaft Christi zwischen Wiederkunft und Ende die Rede ist, so wird doch mit nichts angedeutet, dass diese eine Blütezeit der irdischen Gemeinde bedeute, wie sie die Chiliasten schildern. Und es musste auch auffallen, dass Paulus sonst in Zusammenhängen, die fast notwendig auf diesen Gedanken führten, völlig davon schweigt, z. B. 1 Thess. 4, 17 ff.

Ob aber dem ganz allgemeinen Gedanken einer herrlichen Schlussperiode irdischer Geschichte ein Wahrheitskeim innewohne, lässt sich deutlicher besprechen, wenn nun im Zusammenhang die einzelnen

Stadien des eschatologischen Prozesses

verhandelt werden, soweit darüber auf Grund unsrer Leitsätze sich Aussagen machen lassen.

Die zwei Fragengruppen, die sich aus der Sache selbst ergeben, sind dort genannt: Schicksal der einzelnen Abgeschiedenen bis zur Vollendung des Ganzen und diese selbst. Doch ist das Recht dieser Unterscheidung nicht ohne weiteres klar. Jedenfalls hat die Wertschätzung beider Fragen und ihres Verhältnisses mannigfaltig gewechselt. Einst war die Gesamtvollendung so gut wie alles, in ihr war die der einzelnen beschlossen. Die Verzögerung der Wiederkunft verselbständigte notwendig die Gedanken über das Geschick der einzelnen bis zu jenem Zielpunkt. Ja sie konnten auf Kosten der Gesamtvollendung den Gesichtskreis fast völlig ausfüllen, so in der Lehre unsrer Alten vom Gericht im Augenblick des Todes. Eine Art Ausgleich beider Interessen liegt vor in den zum Teil ausführlichen Spekulationen über Mittel- und Zwischenzustand, sogar fortgehender Auferstehung, neben eingehender Beschäftigung mit Wiederkunft und Gericht in biblisch interessierten Gemeinschaftskreisen. Ihnen konnte nicht verborgen bleiben, ein wie viel grösserer Nachdruck als in der Orthodoxie für die erste Christenhoffnung gerade auf diesen Lehrstücken lag; und aus solchen Kreisen sind dann derartige Kombinationen von der kirchlichen Theologie mit Vorliebe aufgenommen und ausgebildet worden. Für die allgemeine Stimmung dagegen ist der Gedanke an die unsichtbare Welt, soweit er sie überhaupt beschäftigt, sogut wie allein in seiner individualistischen Gestalt vorhanden, freilich oft ohne tieferen Ernst, in üppig wuchernder Phantasie: Briefe aus der Hölle

und Briefe aus dem Himmel, jene manchmal würdiger und geschmackvoller als diese; mit dem Grundgedanken, Auferstehung und Gericht seien Symbole für die Veränderung, die mit dem Tod eintritt; Himmel und Hölle öffnen sich, wenn wir die Augen schliessen. Dabei wird die Hölle ausgemalt als Ort der Konsequenzen; die Scheinrealitäten des irdischen Lebens hören auf; die Pein besteht eben in der Erfahrung dieses Scheins, an dem die Seele hängt und aus dem sie doch nicht mehr die wenigstens scheinbare Befriedigung schöpfen kann wie im Diesseits. Oft leuchtet über diesem trüben Bild der Hoffnungsschimmer einer verblassten Wiederbringungslehre. Einen kraftvollen Eindruck des ungeheuren Geheimnisses »Tod« kann diese Literaturgattung nicht erwecken, wie es die Meditationen über den Tod bei den alten Dogmatikern, aber in ihrer Art auch manche Erzeugnisse der Aufklärungszeit oder die Verbindung beider Grössen in einzelnen Gestalten grosser Dichter vermocht.

Nun könnte man zweifeln, ob überhaupt die Gedanken über die Vollendung des Ganzen und über die Zukunft der einzelnen wirklich für immer verknüpft bleiben und irgendwie gegeneinander ausgeglichen werden sollen; ob nicht vielmehr die im Neuen Testament zweifellos zahlreicheren Stellen, die der Gesamtvollendung zugekehrt sind, hinter die den einzelnen betreffenden zurückzustellen seien. Allein dies wäre doch nicht ohne Verletzung des Grundgedankens möglich, der eben aus dem Wesen des Evangeliums selbst sich ergab, von dem Reiche Gottes als einer Einheit, in welcher alle einzelnen nur als Ganzes vollendet werden können. Und das ist um so anschaulicher, weil wir im Neuen Testament selbst schon beide Linien finden. Z. B. Phil. 1, 21 redet Paulus unzweideutig von seiner Hoffnung, beim Herrn zu sein vor der Wiederkunft und allgemeinen Vollendung, und im gleichen Brief 3, 21 betont er nachdrücklich die Bedeutung dieser Tatsache ganz allgemein für alle Christen, auch für sich selbst. Gewiss waren solche nebeneinander hergehenden Aussagen, von verschiedenem Standort aus entworfen, weniger schwierig, solange das Ende überhaupt noch in greifbarer Nähe stand; aber grundsätzlich ist eben doch die Lage, aus der heraus sie stammen, mit der unsrigen dieselbe, denn grundsätzlich ist die Frage nach dem Schicksal des einzelnen vor der Endvollendung abscheidenden Christen im Verhältnis zu dieser Endvollendung

gestellt. Also bleibt unsre Einteilung der Aussagen über den eschatologischen Prozess im Rechte, wenn auch die uns verstattete Antwort auf die damit angeregten Fragen sich in sehr bescheidenen Grenzen wird halten müssen.

Darüber wird kein Zweifel sein können, wegen des soeben wieder ausgesprochenen Grundgedankens von der Einheit des göttlichen Reiches, dass seine Vollendung im Ganzen für die Vollendung seiner einzelnen Glieder bedeutungsvoll bleibt, ihnen selbst erst die Vollendung in dem vollen früher bezeichneten Sinne bringt. In bezug auf den Zustand nun zwischen dem Abscheiden der einzelnen aus dem irdischen Leben und zwischen der Endvollendung des Ganzen werden wir uns, eingedenk unsrer methodischen Grundsätze, davor sorgsam hüten müssen, dass wir nicht Urteile über seine Bedeutung und den ihr entsprechenden innersten Gehalt vermischen mit solchen über seine Form. Über die letztere können wir, wenn überhaupt, nur auf Grund der Bedeutung dieses Zustands reden. Um aber die Bedeutung klar zu charakterisieren, empfiehlt es sich, die oft unbestimmt gebrauchten Worte Zwischenzustand und Mittelzustand regelmässig so zu unterscheiden, dass wir von Zwischenzustand reden, wenn in ihm keinerlei grundsätzliche Veränderung betreffs der Stellung zum Heil angenommen wird; von Mittelzustand, wenn dies der Fall ist, wenn diesem Zustand die Bedeutung eines wirklichen Mittels zu dem genannten Zweck zugeschrieben wird. Diesen Wortunterschied vorausgesetzt, kann darüber kein Zweifel sein, dass wir einen Zwischenzustand annehmen müssen in doppelter Beziehung. Einmal für die Gläubigen, die »im Herrn entschlafen sind«. Sie sind in ihrer Stellung zum Heil Gottes in Christus entschieden, sie haben es im Glauben angenommen und haben Glauben gehalten. Wohl schliesst das nicht aus, dass dieses ihr qualitativ zum Ziel gekommenes Leben sich entfaltet unter neuen Daseinsbedingungen. Aber ohne jeden Grund im Wesen des Evangeliums ist die weitverbreitete Annahme, dass ihnen eine notwendige Ausreifung zum Bestehen im Gericht von Gott auferlegt sei. Das ist eine Unterschätzung der Rechtfertigung und Heilsgewissheit im evangelischen Sinn, ein Geltendmachen des ethischen Charakters unsrer Religion am falschen Ort, und demgemäss eine Schädigung der Freude des Ausblicks in die Ewigkeit. Alle solche

Spekulationen, mögen sie sich auch als besonders fromm gebärden, bestehen nicht vor dem schlicht-grossartigen Bewusstsein des Paulus, mit dem Moment des Abscheidens bei Christus zu sein, daheim zu sein bei dem Herrn; das Ziel ist erreicht, die Krone bereit. Das Wort Zwischenzustand hat also gar keine andere Bedeutung als den Wert der Gesamtvollendung auch für den einzelnen zu vergegenwärtigen, nicht aber seinen Eintritt in Seligkeit und Herrlichkeit mit kleinlichen Wenn und Aber unsicher zu machen. Man kann im Leben einer Gemeinde, in welcher beide Vorstellungen eifrig gepflegt werden, sich überzeugen, dass es sich keineswegs um einen gleichgültigen Unterschied handelt. Man vergegenwärtige sich auch, wie ganz anders gestimmt sonst der Ton der neutestamentlichen Briefe sein müsste! Voller Ernst am rechten Ort und zur rechten Zeit, aber kein Verkürzen der Rechtfertigungsgewissheit muss unsre Losung bleiben. Jene Ausreifungsgedanken sind auch keineswegs klar; wie sollte die Häufung von Zeiträumen, und wären es Äonen, zu Stande bringen, was seinem innersten Wesen nach von der Zeit unabhängig ist! Wohl aber darf in diesem Zusammenhang die Frage gestreift werden, die, unter den Schmerzen des Abschieds von Frühvollendeten, christliche Gemüter oft tief bewegt. Der lebendige Glaube an die unerschöpfliche Herrlichkeit des vollendeten Reiches gerade durch den unerschöpflichen Reichtum individueller Gestaltungen wird auch hier sein Recht behaupten dürfen. Von einem Zwischenzustand wird man folgerichtig auch reden müssen im Blick auf die in diesem Leben endgiltig gegen das Heil Entschiedenen, im Unglauben Verhärteten. Denn für sie ist ja, wenn sie als solche gedacht werden, Änderung ausgeschlossen, also kann ihr Zustand nicht eigentlich als Mittelzustand bezeichnet werden. Man mag dann Luk. 16 hieherziehen, wenn, was doch am wahrscheinlichsten sein wird, Jesus hier im Anschluss an eine vorhandene Vorstellungsform über den Zustand nach dem Tode, seinen Gedanken von dem endgiltigen Schicksal zum Ausdruck bringt. Nur darf man nicht vergessen, dass nicht nur überhaupt an solchen Punkten ganz besonders vor Dogmatisierung einzelner Schriftstellen gewarnt werden muss, sondern dass die nähere Bestimmung des hier uns beschäftigenden Gedankens abhängig ist von der noch nicht erörterten Frage, ob das

Los der Gottlosen als ewige Pein oder als Vernichtung zu denken sei.

Das Wort Mittelzustand ist im Blick auf diejenigen das genauere, welche im irdischen Leben nicht Gelegenheit zu persönlichem Glauben an Gottes Liebe in Christus gehabt haben, und für welche diese Gelegenheit im Jenseits angenommen werden muss, wenn wir nicht mit dem Glauben an die Universalität des göttlichen Heilsrates in unlöslichen Widerspruch kommen wollen (vgl. S. 513 f.). Das sind ausserhalb der christlichen Gemeinde Stehende, die Alttestamentlichen Frommen und die vom Evangelium nicht berührten Völker vor und seit Christus. Aber ebenso auch äusserlich zur Christenheit gehörige, denen jene Stunde möglicher Entscheidung nie geschlagen hat, Kinder und durch Begabung, Erziehung, Lebensführung Verkürzte. In bezug auf die erste Klasse fehlt es nicht an ausdrücklichen Schriftworten wie Joh. 8, 56 f. und 1 Petr. 3, 19, die eine Verallgemeinerung leicht zulassen, ja von den Grundgedanken unsrer Religion aus fordern. Letzteres gilt aber folgerichtig auch in bezug auf die zweite Gruppe. Die Besorgnis vor Missbrauch eines solchen Gedankens kann ernsthaft nicht in Betracht kommen, er ist gegenüber jeder Heilswahrheit möglich. Ein Wort wie Hebr. 9, 28 behält seinen erschütternden Ernst am sichersten, wenn es nicht zu solchen Folgerungen, die in seinem Zusammenhang fern liegen, missbraucht wird.

Während für die Heilsanbietung in der andern Welt selbstverständlich und nach jenen Schriftaussagen ausdrücklich nur Anbietung des bestimmt christlichen Heils, die Stellung der Glaubensfrage an Gottes Liebe in Christus, in Betracht kommt, kann es nach einigen Worten wie Matth. 11, 23 fraglich erscheinen, ob das bewusste Widerstreben schon gegen das auf unvollkommener Erkenntnisstufe mögliche Gute endgiltig von der vollen Heilsanbietung ausschliessen könne. Aber wir werden uns hiebei besonders deutlich an der Grenze christlicher Erkenntnis fühlen. Dagegen ist es nicht wertlos hervorzuheben, dass, wenn und soweit es Bekehrung jenseits des irdischen Lebens gibt, dieselbe nicht als leichtere im Vergleich mit der auf Erden hingestellt werden darf; denn damit verlassen wir die sittliche Art unsres Glaubens, ganz abgesehen davon, dass wir uns steuerlos dem Fluge der Phantasie überlassen.

Dieser Vorwurf kann so gut wie allen Ausführungen über die Natur dieses Zustandes zwischen Tod der einzelnen und Weltvollendung, und zwar des Zwischen- wie des Mittelzustandes, nicht erspart werden, die ihn abgesehen von seiner Bedeutung und dem daraus sich ergebenden Gehalt beschreiben wollen. An Orakelsprüchen wie etwa dem, es sei ein Zustand der Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit, haben wir durch die kurze Vergegenwärtigung des Problems der Zeit (S. 570 ff.) das Interesse verloren; aber auch an dem in der Hand eines Dichters für Augenblicke anziehenden Bild eines Seelenschlafs: es sagt, ernst genommen mehr, als wir nach dem Obigen zugeben können, ausser wenn es wie in einem bekannten Wort Luthers nur den Gedanken veranschaulichen will, dass in dem Warten auf die Endvollendung kein schmerzliches Nochnicht für die enthalten ist, welche bei dem Herrn sind allewege, und dass sie in dieser Gewissheit vollkommenen Trost haben (1 Thess. 4, 13 ff.). Speziell der Gedanke eines Zwischenleibes ist religiös wertlos. Will er ausdrücken, dass es den in Gott geborgenen Geistern an dem ihrer Existenzstufe entsprechenden Organ und Symbol ihrer Wirksamkeit nie fehlen kann, so ist er ein unnötiges Wort für etwas Selbstverständliches. Will er mehr sagen, so ist er nicht ungefährlich, denn er belastet den Glauben mit zweifelhaften Spekulationen, und zwar oft mit ganz besonders haltlosen Träumereien (über Nervengeist u. dgl.). Bedenkt man, wie oft schon und immer vergeblich einzelnen Schriftworten wie 2 Kor. 5, 2 ein Aufschluss für oder wider solche Lieblingsmeinungen abgequält wurde, so ist hier wieder die Erinnerung an die methodischen Grundsätze des Schriftbeweises notwendig, namentlich auch, im Blick auf dogmatische Verwertung der Aussagen über die Unterwelt, die Warnung vor direkter Benützung des Alten Testaments; an diesem Punkt ist sie durch den Lutherschen Doppelgebrauch des Wortes Hölle in Laienkreisen noch ganz besonders verhängnisvoll geworden.

Hinsichtlich der **Vollendung des Ganzen** fassen sich alle für den christlichen Glauben noch in Betracht kommenden Einzelfragen zusammen in dem Gedanken der Wiederkunft. Je mehr dieser Gedanke unter voreiliger Rücksichtnahme auf Einzelheiten gelitten hat, desto ratsamer ist es, seinen wahren

Gehalt einfach aber bestimmt vorauszustellen. Und dieser ist kein anderer, als die gewisse Hoffnung auf eine abschliessende und unwidersprechliche Offenbarung Christi, wie die neutestamentlichen Zeugnisse beide Ausdrücke, Wiederkunft (eigentlich Ankunft, im Verhältnis zu dem geschichtlichen Kommen Wiederkunft) und Offenbarung als Wechselbegriffe brauchen. So verstanden ist dieses Stück christlicher Hoffnung im Glauben an Christus als Gottes vollkommene Selbstoffenbarung eingeschlossen. Die Christologie hat gezeïgt, warum und wie christlicher Glaube Glaube an Christus von Anfang an war, seitdem geblieben ist und immer bleiben wird. Davon ziehen wir hier nur die letzte notwendige Folgerung. In keinem Zeitpunkt der Geschichte ist dieser Glaube ein in jeder Hinsicht vollendeter: im einzelnen Gläubigen und in der Gemeinde der Gläubigen wenigstens insofern noch nicht, als der Widerspruch der nicht glaubenden Welt Anlass zu stets neu zu überwindender Versuchung und oft zu einer schweren Anfechtung ist. Der letzte Zweifel, wie er aus letztem Widerspruch sich erhebt, muss verstummen. Wer Matth. 11, 27 anerkennt, muss auch Matth. 26, 64 anerkennen. Es ist unmöglich, überzeugt zu sein, dass die Erkenntnis des Vaters für immer an den Sohn geknüpft ist, ohne zugleich überzeugt zu sein, dass dieses innere ewige Verknüpftsein abschliessend und unzweideutig kund werde. So wenig ist der letztere Anspruch Jesu schwärmerisch, dass es der erste ohne den zweiten wäre. Vergessen wir aber nicht, dass der Glaube eben daran in der Tat, aber auch nur daran, ein Interesse hat. Indem wir das »von dannen er wiederkommen wird« im strengen Sinn als eine Seite, eine innere Folge des Grundbekenntnisses an Jesus den Herrn anerkennen, haben wir auch die innere Begrenzung dieses Bekenntnisses anerkannt. Sie ist beschlossen in dem Gedanken: unzweideutige, allgemein anerkannte Offenbarung. Und damit ist gerade jede Einzelausmalung ausgeschlossen; sonst behaupten wir sofort weniger als der Glaube meint. D. h. die Wiederkunft ist nicht ein Ereignis innerhalb der jetzigen Weltentwicklung, sondern ihr Abschluss, wirklich das Ende »dieser Welt«, wie das Neue Testament immer hervorhebt. Man ist oft zu sehr daran haften geblieben, dass es von diesem Abschluss natürlich nicht mit andern Worten reden kann als mit solchen, die dieser irdischen Ent-

wicklung und zwar in der Form des damaligen Weltbilds entnommen sind; und dass es aus dem wiederholt genannten Grund den unbefangensten Gebrauch davon macht. Aber auf was es ankommt in allen solchen Bildern und Farben, kann doch nicht zweifelhaft sein: die Wiederkunft ist wirklich unverkennbare, unzweideutige Offenbarung für Gläubige und Ungläubige. Das sagt jenes erhabene Gleichnis vom Blitz Luk. 17, 24, und um das zu sein, muss sie wirklich Ende und wirklich Neuanfang sein.

Indem so die Hauptsache unabhängig gestellt ist von allem einzelnen, dürfen wir uns diesem mit möglichster Unbefangenheit zuwenden. Zunächst der Naherwartung der Parusie. Lassen wir die mancherlei Wechsel in der Anschauung der Kirche beiseite: aus welchen Gründen der Zeitpunkt hinausgerückt wurde und wie man auch wieder nach Gründen für diese Verrückung suchte; welche Ereignisse dann wieder jeweils den alten Glauben belebten. Auch im Neuen Testament beschäftigt uns nur die Stellung Jesu. Denn dass die erste Gemeinde, wenn gleich mit kleinen Unterschieden der Betonung und Näherbestimmung, in der Naherwartung ihres Herrn lebte, bezeugen die Aussagen ihrer Schriften unzweideutig, und je gelegentlicher sie zum Teil sind, desto unwiderleglicher. Und es ist lehrreich, dass in der Gemeinde eifriger persönlicher Bibelleser das Geständnis überraschen kann: sollte ich mein Neues Testament so unaufmerksam lesen, dass ich diese Tatsache nicht bemerkte? Indes »Theologen« es als ein Zeichen von Unglauben ausgeben, wenn man einem Paulus die Hoffnung, des Herrn Wiederkunft zu erleben, zuschreibt. Denn freilich spricht er sich verschieden aus, je nachdem die Führung seines Lebens sich gestaltet; denkt an seinen Abschied vorher Phil. 1, 21; 2 Kor. 5, 1 ff., indes er sonst sich in die Zahl der noch Lebenden, wenn der Herr kommt, einrechnet 1 Kor. 15, 51; 1 Thess. 4, 13 ff. Wir haben die Bedeutung der ersten Klasse von Aussagen ausdrücklich hervorgehoben; aber davon ist keine Rede, dass sie lange Zeiträume zwischen seiner Gegenwart und des Herrn Zukunft voraussetzen. So lange Zeiträume, wie nun die Geschichte gezeigt hat, sind auch im 2. Petrusbrief 3, 8 oder im Johannesevangelium nicht angenommen, obwohl deutlich der beginnende Verzug die Gedanken anders beschäftigt als in den Tagen des Paulus. Die Worte Jesu,

wie sie uns in der Überlieferung vorliegen, werden gegenwärtig, wenn überhaupt die Grundsätze geschichtlicher Untersuchung anerkannt sind, fast ausnahmslos so verstanden, dass er selbst wie die erste Gemeinde seine Wiederkunft in allernächster Nähe, jedenfalls im Rahmen der lebenden Generation erwartet habe und dass er direkt der Urheber dieser Erwartung in der Gemeinde sei. Wie weit dieses Urteil ein historisch notwendiges sei, ist doch wohl nicht so unanfechtbar, als meist angenommen wird. In die richtige Stimmung für eine vorurteilslose Untersuchung versetzt die Erinnerung an die oben vertretene Christologie. Der Glaube an den Herrn wird nicht geschädigt, wenn das von ihm selbst so nachdrücklich bezeugte Nichtwissen (Mark. 13, 32) ein Naherwarten war; wenn die aus der Tiefe seines Sohnesbewusstseins notwendig fliessende Gewissheit des Dass ihm zu einem Bald wurde. Dies vorausgeschickt, dürfen wir darauf aufmerksam machen, dass jenes entschiedene Urteil, es sei wirklich so gewesen, doch eine Seite der überlieferten Worte stark auf Kosten der andern bevorzugt, dass, wie oft das auch im Augenblick bestritten werden mag, z. B. ein Teil der Gleichnisse und zwar der kritisch nicht verdächtigten mit jenen Worten schwer in Übereinstimmung zu bringen ist (soll das vom Senfkorn und namentlich Sauerteig und Mark. 4 auf die lebende Generation beschränkt sein?). Und dann gewinnt überhaupt die früher viel eingehender betriebene Untersuchung der mannigfaltigsten Zukunftsaussagen erneute Bedeutung. Stellt man sie zunächst ohne jede Verbindung nebeneinander, so bleibt es eben dabei, dass vier Gruppen vorhanden sind: nahe Wiederkunft z. B. Matth. 16, 27; Auferstehung am dritten Tag z. B. 16, 21; persönliches Fortwirken in der Gemeinde 18, 20; und auch an Verherrlichung im Sichausbreiten seines Reiches kann man an und für sich in manchen Stellen denken, besonders wenn man an das Nichtvergehen seiner Worte, an die Beauftragung und Verheissung an seine Jünger denkt. Nun hat bekanntlich die alte Lehre diese verschiedenen Schichten in eine bestimmte Ordnung gebracht: Auferstehung, Sieg der Sache und geistige Gegenwart des Herrn in ihr, Wiederkunft nach Jahrtausenden. Allein die Unvereinbarkeit dieses Schemas mit dem Wortlaut der Quellen ist durch Matth. 24, 29 allein genügsam erwiesen; denn keine prophetische Perspektive

ist im stand, aus Jahrtausenden ein »sogleich« zu machen, und keine Sprachkunde, aus dem »sogleich« ein »bald«, obwohl letzteres auch ganz umsonst ist. Es war also eine von dem Tatbestand der Überlieferung selbst gestellte Aufgabe zu versuchen, ob nicht die genannten vier Vorstellungsreihen sich auf eine einzige zurückführen liessen, also Jesus nur von Auferstehung oder nur von Wiederkunft u. s. w. geredet habe. Aber nachdem dies in bezug auf alle Möglichkeiten zu der grössten Gewaltsamkeit geführt hat, so darf die Frage nicht ohne weiteres abgelehnt werden: ob nicht gerade auf diesem Gebiete der Einfluss der Gemeinde auf Grund schon vorhandener eschatologischer Gedanken wie eigener Erlebnisse grösser sich erwiesen als sonst: mithin ob die Naherwartung der Parusie von Jesus selbst so ausdrücklich bezeugt worden sei, wie einzelne der überlieferten Worte voraussetzen, ob nicht vielmehr seine naturgemäss prophetische Aussprache der in ihm lebendigen Gewissheit des Siegs und zwar des zweifellos sofort beginnenden Siegs die Gestalt angenommen hat, in der wir sie jetzt kennen.

Wie dem aber auch sei, und wie der einzelne sich entscheiden möge (und dass hier ohne Schädigung des Glaubens eine verschiedene Entscheidung möglich, war unser Ausgangspunkt), es reiht sich die weitere Frage an, ob uns Heutigen, welchen Gottes Weltregierung Tatunterricht gegeben hat, dass die Wiederkunft nicht in der von der ersten Gemeinde erwarteten Zeitkürze eingetreten ist, irgend ein Urteil über die zukünftige Vollendung in dieser Beziehung möglich ist, damit aber auch, welche Bedeutung etwa für uns noch der Gedanke an ihre Nähe haben kann. Einigermassen liegt eine Antwort in der Beachtung dessen, was das Neue Testament über die Vorzeichen der Wiederkunft sagt. Matth. 24, 32 erscheint das Achthaben darauf als eine Aufforderung Jesu; fast noch stärker aber ist die Warnung, keinen Täuschungen das Herz zu öffnen. Auch das hätte von solcher Einzelausdeutung der Apokalypse abhalten können, wie wir sie früher aus andern Gründen ablehnen mussten; und wir sind auf wenige aber inhaltreiche Fingerzeige in den Worten Jesu beschränkt, die wohl um so beachtenswerter sind, wenn sie in Zusammenhängen auftreten, die nicht zunächst eschatologischer Natur sind. Im wesentlichen handelt es sich um ein doppeltes: die Verkündigung des

Evangeliums in der Welt und um den Zustand der Gemeinde vor der Wiederkunft. Und beides gehört in seinem tiefsten Grundgedanken zusammen, so wie er im Gleichnis ausgesprochen ist: der gute Same wächst, aber auch das Unkraut; die Scheidung soll keine vorzeitige sein, wozu wohlmeinendes Urteil gerade in der Gemeinde neigt, die doch dadurch geschädigt würde, sie gebührt dem Herrn der Ernte. Das Gleichnis ist eines der wichtigsten Zeugnisse für die Wahrheit, die uns bei den Grundgedanken besonders beschäftigte: die höhere Einheit von Entwicklung und Abschluss, und zwar so dass die Notwendigkeit des Abschlusses eben als Abbruch voll betont wird. Aber es ist gleich wichtig für unsre jetzige Einzelfrage. Es verneint in aller Schlichtheit den äusserlich optimistischen Traum, als ob alle Blüten des Reiches Gottes zu irdischer Reife kommen müssten und könnten; als ob ein wolkenloser Abend seiner Geschichte in der Zeit anbräche. Es verneint aber ebenso die pessimistische Klage, die manchmal als selbstverständlich berechtigte sich hören lässt, die Welt werde immer schlechter, gottloser, je näher es zum Ende gehe. Mit unzweideutiger Bestimmtheit erhebt sich über jene Hoffnung und über diesen Trübsinn das Wort: lasset beides miteinander wachsen bis zur Ernte! Jene vorausgenannten Sprüche aber sind wie Beispiele für das Doppelgesicht dieser einheitlichen Wahrheit. Das Gute wächst, indem das beste immer weiteren Kreisen angeboten, das Evangelium allen Völkern verkündigt wird (Matth. 24, 14). »Selbstverständlich«, könnte man sagen; und gewiss folgt es aus dem Wesen des Evangeliums, denn der eine Gott des Heils ist aller Gott, wie es später Paulus als Grundsatz seiner Mission aufgestellt und durchgekämpft hat. Und doch liegt eine eigentümliche Kraft in der schlichten Weise, wie Vollendung der Mission und Wiederkunft zusammengestellt ist. In dieser Verbindung hat dann auch seine Stelle, was in anderer Bezogenheit über die Hoffnung des Paulus für Israels Bekehrung zu sagen war; und die Bedeutung dieses Volks für die Geschichte der andren Völker überhaupt ist zu offenkundig und mannigfaltig, als dass wir es noch so leicht nehmen werden, wie manche frühern Geschlechter, jenes »Geheimnis« des Apostels für blossen Nachklang seiner jüdischen Vergangenheit zu erklären, wenn nur alle Phantastereien abgewehrt bleiben, die man aber erst in seine Worte hineinlegen muss.

Ebenso wichtig wie die Verknüpfung der Wiederkunft mit der Vollendung der Mission ist die zwischen ihr und dem Wachstum des Bösen. Hierbei unterscheiden wir den Andeutungen der Herrenworte gemäss das Wachstum des Bösen im Gegensatz zur Gemeinde und in ihr selbst. Letzteres ist wohl das noch Merkwürdigere. Ein so besonders eindrucksvolles Gleichnis wie das von den zehn Jungfrauen ist ganz beherrscht durch diesen Gedanken. Fünf sind töricht, und ihre Torheit ist Gleichgültigkeit, Ermattung im Warten auf den Bräutigam. Ein andermal heisst es, die Liebe werde in vielen erkalten, und als Grund wird angegeben, dass die Ungerechtigkeit überhand nimmt Matth. 24, 12. Das ist die Brücke zu jenem andern Wachstum des Bösen, dem im Gegensatz zur Gemeinde. Sie wird verfolgt, gehasst; aber das ist nicht ihre grösste Gefahr, sondern dass sie selbst dem Sinn ihrer Gegner Einlass gestattet, der mithin nicht immer ein äusserlich so leicht als widerchristlich erkennbarer sein kann, sondern geheimen Zauber ausübt, zu verführen, so es möglich, auch die Auserwählten. Kurz eine Verweltlichung der Christenheit ist in Aussicht genommen, und nicht nur in den Sendschreiben der Offenbarung mit einzelnen Zügen geschildert, sondern in ihrem tiefsten Wesen in jenem Gleichnis des Herrn selbst bezeichnet. Von hier aus gewinnt auch die Gestalt des Antichrist grössere Bedeutung. Einflüsse alter Überlieferung sind hier besonders wahrscheinlich. Auch ist eine Zusammenfügung der neutestamentlichen Stellen zu einem lückenlosen Bilde unmöglich. Name, Zahl, Inhalt, Ursprung ist verschieden bestimmt. Vom Antichrist ist dem Worte nach nur 1 Joh. 2, 18; 4, 3 die Rede, dagegen in Matth. 24 vom falschen Christus, bei Paulus 2 Thess. 2 vom Widerwärtigen und Menschen der Sünde, in der Apokalypse vom Tier. In der Mehrzahl ist die Rede bei Matthäus, in der Einzahl bei Paulus und in der Offenbarung, deutlichst in Ein- und Mehrzahl im ersten Johannesbrief. Endlich sind die Züge des Bildes ihrem Wesen nach verschieden oder doch verschieden betont: Weltmacht, falsche Prophetie, Lügengeist, Selbstvergötterung. Und wo ist der Ursprung zu suchen? Ausserhalb oder innerhalb der Gemeinde, und wenn letzteres, im Juden- oder Heidentum? Aber gerade wenn eine gewissenhafte Schrifterklärung darüber keinen Zweifel lassen kann, so wird diese Mannigfaltigkeit zur Illu-

stration jenes Grundgedankens vom Wachstum des Bösen und zwar eben nicht in einer für die Auserwählten durch zudringliche Deutlichkeit gefahrlosen Ausgestaltung, sondern in einen verwickelten, verfeinerten, und eben darin tückischen, heuchlerischen, verführerischen. Und wenn uns die Geschichte die Macht der Personen immer gewaltiger erkennen lehrt, so wird selbst der Gedanke persönlicher Zusammenfassung antichristlichen Geistes nicht für unmöglich erklärt werden dürfen, so geschmacklos freilich auch hier wieder jede Einzeldeutung auf eine bestimmte hinter uns liegende Erscheinung der Geschichte ist und so viel geratener es sein mag, bei der vom Neuen Testament selbst dargebotenen Mehrzahl stehenzubleiben, welche die Einheit des Geistes nur umso wirkungsvoller machen kann.

Inwieweit diese Sätze über die »Vorzeichen« der Wiederkunft unsre Stellung zur Naherwartung beeinflussen können, ist von selbst deutlich. Sie leiten zu demselben Verzicht auf alles äusserliche Berechnen an, der schon früher aus allgemeinen Erwägungen sich ergab. Insbesondere ist die Verknüpfung mit der Mission kein Grund zu solchem Berechnen. Denn zu jenem Tatunterricht göttlicher Providenz gehört deutlich genug auch die Erkenntnis, dass ein bloss äusseres Berührtwerden der Völkerwelt nicht dem Willen Gottes entspricht, dass vielmehr auf dem uns zunächst übersehbaren Gebiet die Evangelisation zum Ausgangspunkt ganz neuer unerwarteter Entwicklungen geworden ist. Warum sollte Verwandtes, wenn auch gewiss individuell Verschiedenes, den christianisierten Massen Indiens und Chinas oder in ihrer Art auch den Stämmen Afrikas vorenthalten sein? Ja die Geschichte der Christenheit selbst scheint vielmehr in ihren Anfängen als an ihrem Ende zu stehen. Denn wer wagte zu behaupten, dass die Grundgedanken des Evangeliums schon Gelegenheit gehabt haben, sich in den völlig veränderten Verhältnissen und Aufgaben unsres modernen Lebens zu erproben? Und dadurch wird auch die individuelle Ethik fruchtbare Anregungen empfangen. (Vgl. Ethik.) Gerade der lebendige Glaube wird hier mit unbegrenzten Möglichkeiten zu rechnen haben. Vor allem äusserlichen Optimismus ist er dabei grundsätzlich bewahrt, er weiss: auch das Böse wird wachsen. Aber den Wundern göttlicher Weltregierung ein Ziel zu setzen, ist gegen die christliche Demut. Etwas

ganz anderes ist die Pflicht, das Panier der Hoffnung auf die Vollendung, d. h. aber auf die Wiederkunft des Herrn hochzuhalten. Diese Pflicht ist eine unbedingte, ihre Vernachlässigung ein Massstab des schlaff werdenden Glaubens. Sie wird in jeder Zeit andere Formen annehmen, ihr innerster Gehalt bleibt immer derselbe, und ebenso ihr Grund wie ihre Kraft. Das moderne Leben ist ohne diesen Glauben in seinem besonderen Reichtum besonders arm. Und jeder einzelne hat in der Gewissheit seines Abgerufenwerdens den immer gleichen Sporn, in der kurzen Spanne treu und wachsam zu sein (Matth. 24; Luk. 13).

Hiemit sind die eschatologischen Einzelfragen, mit andern Worten, was wir über den eschatologischen Prozess sagen können, in der Hauptsache erschöpft. Denn über die Endvollendung selbst ist, soweit das möglich, bei den Grundgedanken schon gesprochen. Nur zwei Punkte verdienen nochmals ausdrücklicher Erwähnung, und einer davon erlaubt wenigstens einigermassen eine genauere Bestimmung. Mit der Wiederkunft ist die Totenauferstehung verknüpft. Naturgemäss tritt hiebei die wiederholt besprochene Schwierigkeit über das Verhältnis der Vollendung des einzelnen und der Gesamtheit besonders hervor. Denn ein Schattendasein führen die in Christus Entschlafenen gewiss nicht (s. o.), und doch wird auch für sie der grosse Abschluss des Reiches nicht bedeutungslos sein. Daher schon im Neuen Testament die früher bezeichneten verschiedenen Linien: Auferweckung, wann der Herr kommt 1 Kor. 15, und die Behausung im Himmel, wenn wir vorher sterben 2 Kor. 5, 7 ff. Wir können nichts Neues, Genaueres darüber feststellen als dort. Auch nichts Neues über das Wesen des vollendeten neuen »geistlichen« Leibes als was dort über das Verhältnis von Geist und Natur in der Vollendung gesagt wurde. Auch Paulus legt jedenfalls auf die Neuheit des unverweslichen, kraftvollen, herrlichen, geistlichen Leibes den Nachdruck; Gott gibt, wie er will (1 Kor. 15, 38). Dabei nimmt er einen Zusammenhang mit dem in die Erde gesäten verweslichen, schwachen, armen Leibe an, den er mit Saatkorn und Ernte vergleicht. Uns wird es sich nahelegen, mit der Identität der individuellen Form uns zu begnügen, oder welches Wort man für den Gedanken wählen mag, dass, weil der verherrlichte Geist individueller Geist ist, es auch sein Organ

und Symbol, der neue Leib, ist. Die Frage entspricht der bei der Auferstehung Jesu behandelten genau. Ihre Entscheidung ist wie dort nicht eine Entscheidung des Heilsglaubens auf Grund der Offenbarung, sondern des christlichen Nachdenkens, wie es an diesem Punkt notwendig von allgemeinen Erkenntnisprinzipien verschieden bestimmt ist. Als denkbar muss auch eine direktere Beziehung zwischen altem und neuem Leib anerkannt werden, oder, vorsichtiger ausgedrückt, zwischen den letzten Grundlagen der jetzigen und der vollendeten Daseinsbedingungen. Aber klar ist dieser Gedanke nur, wenn er (wie bei Paulus) bei dem Wort Verwandeltwerden (Phil. 3, 21) stehen bleibt, ohne davon eine erklärende Vorstellung geben zu wollen.

Näher geht unser Glaubensleben die Frage nach der Auferstehung aller an, sofern sie hinüberführt in die andere nach dem endgiltigen Schicksal der Gottlosen. Nicht als ob hier noch darüber zu verhandeln wäre, ob es solche geben kann, die aus dem Reich der Vollendung ausgeschlossen werden. Das nahmen wir an, indem wir die Apokatastasis ablehnten. Aber ob sie ewiger Pein anheimfallen oder der Vernichtung? Wenn man erst aufhört, an Mark. 9, 43 ff. zu künsteln, so wird man auch aufhören zu bestreiten, dass andere Aussagen nach der andern Seite weisen. Nicht allein dass Paulus das Wort Auferstehung nur von dem Mitchristusauferwecktwerden der Gläubigen gebraucht, so gewiss wieder andere Stellen bei Johannes von allgemeiner Auferstehung reden. Wichtiger ist der nachdrückliche Gebrauch des Wortes Tod bei Paulus, und dass er vom Tode sagt, er werde als der letzte Feind aufgehoben, damit Gott sei alles in allem. So sind wir am Schluss nocheinmal aufgefordert, mit dem methodischen Schriftgebrauch Ernst zu machen, dessen Grund im Wesen der Offenbarung Gottes aufgezeigt wurde. Und wofür spricht die innerste Art unsres Glaubens, der auf ihr ruht und an ihr seinen Massstab hat? Ist Gott alles in allem, um an das ebengenannte Wort anzuknüpfen, wenn ewig Gepeinigte vorhanden sind? Man kann freilich sagen, er sei als der heilige in ihrer Pein. Aber ist das unser Gott, der Vater unsres Herrn Jesu Christi? Die Heiligkeit seiner Liebe haben wir auf's nachdrücklichste gewahrt, einem nachsichtigen Übersehen der Sünde ist nirgend das Wort geredet worden. Aber wird diese heilige Liebe nicht vollkommen

gewahrt, wenn, wer sie mit bewusstem Wollen von sich weist, von dem Reiche Gottes ausgeschlossen wird, in dem Gott alles in allem ist? Einwände, wie dass das gegen die Natur der Seele sei, sterben zu können, sind ohne Überzeugungskraft; es sind unbeweisbare metaphysische Sätze. Der entscheidende Glaubensgrund aber, der Gott, der uns sich geoffenbart, weist nach jener Richtung. Auch die praktischen Bedenken verfangen nicht: wen der Gedanke nicht erschüttert, dass er durch eigene Schuld verloren gehen kann, den erschüttert die Furcht vor der ewigen Pein nicht, oder das wäre jedenfalls keine Erschütterung zum Glauben, keiner »göttlichen Reue« Quell. Und in der wirklichen Sorge um die eigene Seele (Phil. 3, 11) wird dann auch die Beruhigung keimen, dass man an dem Ewigkeitsernst eines Herrenwortes, wenn man dessen geschichtlichen Zusammenhang miterwägt, nichts abdinge. Er braucht das furchtbarste Wort, das seine Hörer kannten (Jes. 66, 24); er vertieft es, indem er es auf sein Reich anwendet, eben damit aber so verstehen lehrt, wie es für sein Reich passt.

Die christliche Hoffnung ist nicht Ornament des Glaubens: sie ist Kraft und Antrieb, denn sie gehört zum Heilsglauben selbst, ist selbst Glaube, Vertrauen, im Blick auf die Vollendung (Röm. 8, 17 ff.; Matth. 5, 1 ff.). Aber am Schlusse müssen wir wieder zum Mittelpunkt und Grund dieses Glaubens uns wenden. Das ist die Kindesgemeinschaft mit dem lebendigen Gott der heiligen Liebe in seinem Reich, mit dem Gott, der in Christus als diese Liebe uns wirksam nahe ist und im heiligen Geist sie in uns wirklich macht. Es ist ein Einfaches, was auf den vielen oft verschlungenen Pfaden uns deutlicher und gewisser werden sollte. Deutlich und gewiss als ein Unerschöpfliches, als ein Unüberbietbares, über das hinaus Menschen, die es im Glauben sich anzueignen begonnen, nichts zu denken vermögen, das ihrem innersten Bedürfen, ihrer wahren Bestimmung, die sie doch erst in ihrer Erfüllung recht verstehen, tiefer entspräche; ausser wenn sie Wesen denken, die keine Verwandtschaft mehr mit ihnen selbst haben, also wenn sie träumen und das Unmittelbarste in sich leugnen: dass sie Gottes bedürfen

und Gott nicht finden aus eigener Kraft, wenn er sich nicht in gnädiger Liebe zu ihnen wendet. Denn nur um den Preis des Wahns können sie die Tatsache ihres Daseins dahin verkehren, als hätten sie sich selbst gemacht, oder als verdankten sie es einem Unendlichen, von dem sie weniger aussagen, als sie in sich selbst erleben. Jene Tatsache aber anerkennend finden sie im Glauben an das Evangelium, im persönlichen Vertrauen auf den ihnen in Jesus entgegenkommenden Vater, im Schenken Gottes und Sichbeschenkenlassen, alles: ihre Seligkeit, Ehre, Freiheit, wirkliche Gottähnlichkeit. Jede Darstellung des christlichen Glaubens aber, damit kehren wir zum ersten Anfang zurück, hat ihre Aufgabe erfüllt, wenn sie ihrer Zeit in ihrer Sprache dies Evangelium bezeugt. Sie ist dazu da, mit ihrer Zeit zu vergehen, damit das Evangelium im Wandel der Zeiten als ewiges sich erweise.



Register.

Inhalt.





